

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على المقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة « دقيقة الاشارة »
كما هو ذاب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الحياي

وقد حاشينا هامشها بمحاشين عليها من أحسن الحواشي اخذناها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وتابعها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

❦ تليه ❦

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضا حاشية
الكفوي منفصلتين بمجدول

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية نامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحنى في مؤلفاته اكبر ضخماً من حاشية الخيالي

وقد حاشينا هامشها بمحاشيتين عليها من أحسن الحواشي اخذناها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وتأييدها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشرح

تليه

قد وضنا حاشية العصام في الصلب وحاشية ولي الدين
في أول الهامش وتلبها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * بارضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير
الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب
وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى
آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والأحكام * وعلى صحبه الذين محبهم الدين على أبلغ
نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الاستلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المدين * القوي
المؤمن * ابراهيم بن محمد بن عرشاه الأسفرائيني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها
من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى
بدقيق النظر ومحدد البصر ثم الفائدة * ولشوارد أفكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح
المقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداد عن الغياليات والوهيات *
وجعل شيخ الاسلام للأسول والعقائد عقلة الوافي بالاتصال بالبداء الفياض * وذهنه الصافي عن
كدر الاهال بالاعتمال والارتياض * وكأنه شره من أنهار حمة صافية ليس لها سادي ولا
يركب كحصول نفائس الآراء وفرائد المعاني الاجمرا آباي * فإياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة
للكرام * لو لم نصف أنهارك عن قذى الإرهام * ولم يثلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك
المنورة للظلام * ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان
للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بأن يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما
أنعمت آدم * وكما أسست أقم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند البناء في الظاهر * انصرتنا
يا ناصر وأعطينا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافرا أخرجنا عنها كالمسافر
(قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل
وبعض سورة وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال
لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال
لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غابة الارتفاع وما يشوم من
أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتأتي الابتداءين بأمرين فيندفع بأن الثاني بين الابتداءين الحقيقيين

(حاشية الحق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي أي
سادس فقلت السين ياء
(قوله فانا لسنا الا المظاهر
الح) هذا رمز الى مشقة
وحدة الوجود التي أظهرها
الشيخ محي الدين العربي
وتبعه الشيخ صدر الدين
القنوي والحق النقاري
والسيد الشريف والدواني
والجاسي والمراقي وغيرهم
من الفضلاء الحقيقيين حتى
القوافير رسائل مستقلة
وخالفهم فيها أهل الظاهر
من المتكلمين مثل الحق
التفازاني وغيرهم وبعض
الصوفيين وهذا المقام
لا يسه تفصيلها

(قوله ثابت لما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) التأويل الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قاله المحشي الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قاله الخيالي في هامش الحاشية .

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملازمة الابتداء) أي ملازمة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملازمة هو تلبس فاعل للفعل بدخولها لا تلبس (٣) الفعل بدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة .

دون الاضافتين كما فيها عن فيه اذ ابتداء الامر المتبوك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبوك فيه ثابت لما لا بما اشهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو للملازمة ولا استحالة في الابتداء بشئ باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملازمة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكوراً قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة بنافي جعل شئ منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشئ آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوها جزئين من تأليفهما كما هو الظاهر وكذا لا يحقق الابتداء مع الملازمة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منها جزءاً أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلها جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملازمة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً ﴿ قوله التوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحد بمعنى يقي واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بعصته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحد بجلال الذات اختص من جلال الذات به * وذلك ان نجعل التركيب من قيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته فملازمة ومن الثالث أي التوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكما صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * فبه رد على من قال الباء خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد بالتوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في السكال بمعنى انها ليست لغيره وازدادة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بان جلال ذاته ليس له من غيره فينقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعد العبارة كما لا يخفى وأما ما يوجه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالمصصة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر المصصة للمتعدية اتفاق على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالإيراد ساقط جيداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعد القيل الثاني كما لا يخفى (قوله وازدادة الصفة) متعلق بذكر التوحد .

جلال ذاته ليس له من غيره فينقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعد العبارة كما لا يخفى وأما ما يوجه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالمصصة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر المصصة للمتعدية اتفاق على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالإيراد ساقط جيداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعد القيل الثاني كما لا يخفى (قوله وازدادة الصفة) متعلق بذكر التوحد .

(ولى الدين) (قوله وهذا إنما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخياي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الإطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ماهية الشيء هو ولفظ الماهية يرادفها الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والمرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لالمؤمنين فقط يلزم (٤) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والازواصف وهذا إنما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل الحمد متوحداً بجلال الذات وكال الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والمرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ﴿قوله المقدس﴾ أي المتطهر يقال قدس أي تطهر (في نموت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماه) أي علاماته ومقابلة النعمت بشوائب النقص وسماه نفيد التعظيم أي كل نعمت له يرى عن شائبة نقص وسماه فلا يرد أن القدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارب في كل منهما النبي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النبي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الامور وكذا القدس في نموت الجبروت عن شوائب النقص وسماه يتضمن نفي النقص وعلاماته في نموت الجبروت واثباتها ﴿قوله والصلاة﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي التصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولاشبهة ان الحجج هي المعجزات والليينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان اليانة هو الشاهد وازدادة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى قبل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاحباب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الخلف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه إيهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قبل لو رجع) قائله الخياي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء انما تنم اذا كان في العبارة ما يبدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فيها ما قاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يبدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تحليل الافادة المذكورة ان يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة الخياي خاطئة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نينا ولم يقل
آيات نينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة
الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير
المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الاثبات اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع
حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو قضاهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام
وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق نيبات انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الاقادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت
بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الاثبات بان يكون جميع حجج هذا الحجج عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذلك فرداً
آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الاثبات على ان الاضافة الاستغراق واللام بعد اعظمية آية نينا
على آيات سائر الاثبات على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من
حجج الاثبات كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام
وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قيل
اخلاق نيبات من قوله فالمعنى بساطع فبدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الاقادة المذكورة

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكوا بجمع الفصل بين النبي عليه
الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور
في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع وبجمله المقام فذكر اصحابه تخبين بعد التسميم فان الاصحاب الذين
لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحجته) إما وصف للآل
والاصحاب أو الاول الاول والثاني الثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة
والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه
لجورد التأكيد فانها تكون لجورد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة
الى تكلف التعميل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه
وان صرح به ما سيد المحققين ونسبه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير اما مشروط

لا تثبت الدلالة في العبارة
على نفي ما أثبت لنينا عليه
الصلاة والسلام عن سائر
الاثبات ودون اثباته خرق
القتاد وما ذكر من استغراق
الاضافة لا ينبغي ما أثبت له
عنهم وما ذكر في حاشية
الحاشية من ان معنى
قوله بساطع حججه بادعاء
ان لسطوع لغيره من

حجج سائر الاثبات بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فجرد دعوى لا تسع في مقام النزاع
والا فلن ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التيسر والتي قالبحث وارد غير مندفع بانثال هذه الحكايات بل يحتاج
الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آل بيلى لم
ينزل شفاعة وفي رواية فقد جفائي وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل
الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آل بيلى بسبب عداوته وخصومته بلى فلم ينزل شفاعة ولا يخفى انه على تقدير
صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المتباعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله
محروما من شفاعة كيف والمحروم من شفاعة هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال يوجب
حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي للبرزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي
الاهم ضل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام)
وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول الاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله
وقيل الفاء) فانه الخيالي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً
بل يجوز ان يكون مقدرراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وجيتذ لا حاجة الى ما ذكره من التحولات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فباعلقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانبى والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فمن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم ففصل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتزلا منزلة الاجزاء فمن اراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لاتبامباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة اليبانية وانت خير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والازان بها) الضمير ان راجعاً الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع نبوت الحاكم والرسول) وهما اتما بفتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا اطلق بخلاف الشرح الثلاثة الاخر (٦) احدهما للفاضل سيف الدين الابري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة
عندي الآن وقد اخذوا منه
(قوله الاحكام المأخوذة
من الشرع قبلان) والمراد
من كون تلك الاحكام
مأخوذة من الشرع ان
يكون قبولها والتدين بها
بسبب ورود الشرع سواء
كان اثباتها بالدليل السمي
أولا لا ما يكون اثباته
بدليل سمي فان من
الاحكام بلا يصح اثباته
بالدليل السمي لتوقف
الشرع عليه كوجود الباري
وعلمه وقدرته وليس
المراد أيضاً مجرد الموافقة
لشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها للورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)
بقون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصرفاً به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجه للقاء
انه لا إجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيوفيه في زيد حين لقبته فأكرمه وجعل الرضى
قوله تعالى واذ لم يتبدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع
اتبامباني انشائتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر
أو لان الكلام مبني على عطف الفضة على الفضة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست
بماطقة (قوله فان مبني على التراتع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني على علم
التراتع والاحكام أولاً وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض
علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي عنت بقوله قواعد
عقائد الاسلام فضم مع المبني أساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات
جرباً على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انبى بمقام الترغيب الى العلم *
ووجه آخر هو ان المراد بعلم التراتع والاحكام معرفة التراتع والاحكام الجزئية التي تحدث آفاقاً
لواحد واحد من المكلفين وبمقائد الاسلام العقائد القائمة بأحد أهل الاسلام واطافة القواعد اليها
يبانية لانها مباني الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة
علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والازان بها والاحكام الجزئية انما تبنت وتحقق
بها لانها فرع نبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قبلان
أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سبع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

لشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها للورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تفدير الكلام هنا وبعد فاعلم ان
مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم التراتع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه
ومبناه أولاً وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولما سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من
المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنت بقوله قواعد عقائد
الاسلام) فلي هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وبأساسها موضوع الكلام ومبانيه (قوله لانه) أي
الجزري المذكور (انبى بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة بمعرفة
ووجه الانسية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني على التراتع والاحكام وان مبانيه أساس قواعد عقائد الاسلام بمجهد السامع
في تحصيله بمباني مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخدماً بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصده العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله
أحسن مما قيل) قائله الخيالي (ولى الدين)

(قوله ويتوقف نبوتها) أي بيان نبوتها أو نبوتها عند المعتد وفيه ان المسائل مالم تكن معتداً بها لم تعد في بيان
نبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان نبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور
وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف نبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف نبوتها على المسائل
الكلامية لزم الدور وأيضاً ما يتوقف عليه نبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالأقرب ان يقال هما
أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لها فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كافي في مدح الكلام (قوله
فان كونه مبني الكتاب الى آخره) علل الترتيب في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية
بخلاف الفقرة الاولى * وقد علل القائل المذكور وهو المحتج الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله
لم يلتفت اليه هذا المحتج لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والأحكام أولاً (٧) وبالذات وهو المتبادر من العبارة

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصده به العمل وهذه تسمى عملياً وفرعية وأحكاماً ظاهرية
وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان
تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف نبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني
الكتاب والسنة نبوتاً وهما مبناه اعتداداً ونجى عليه ان كونه مبني علم الشرائع والأحكام أيضاً ليس
الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر للاولى * ويجاب عنه بأنه ترقى في
المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس
مقصوداً من حاق القائل فيها كما في الثانية * والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم
ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى *
وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على
ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل
السنة فان المنزلة لا تلو في التوحيد فتوا الصفات فكلامهم علم التوحيد والصرف وللتنبيه على ارادة
المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدققة
اذ نخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مبان لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا
وجه آخر ذكره المحتج الكسبي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب
أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام مناسبة اعترفت بينه وبينها على ما سيحكي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها لهذه التسمية (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد
ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو
ركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيد ان المجموع اسم واحد فصريح الوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل
(قوله هذه الدققة) أي الإشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ نخصيص الوسم) تعليل
للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن)
أي كون نخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الإشارة الى الفرق بين المذهبين
بخلاف ما قيل (كنوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوم) الظاهر انه علاوة لما اوردته على القائل * وفيه ان هذا الابهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجبه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو اني بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ما ذكره القائل يوم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الابهام ولتكون العبارة اخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعزلة (قوله شذائد ظلماتها) قال حفيد النارج هذا فرة بلا مزية فان الغيب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياب والاهام بالظلمات مجر دقتن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قبل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتمسرازاته وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضيفة) لعل وجه ارادتها بها هو ان يحملها على ما به الشك وعلى ما به الوهم

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاستكمال فيما به الاستكمال (قوله المذاهب الضيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب انما يتشأ اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف المقائد الحقة والسؤال يجري فيها اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس المقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب لا يندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (بعض) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليها وفي النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الجبل للمهد على سبيل الكناية والتفويض لا بطلاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ساجتي زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لمعروض أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يكن الارض ونس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كاليد الا انه يمكن الارض وكالتجسس الا انه لا يجب وما نحن فيه من هذا القيل لان الملة والدين لا يلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ما ذكره بعض المحققين نقلاً عن تهذيب الازهري من ان الغيب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالتجيم الا انه في الملة والدين لافي الساء تأمل انتهى (قوله والدين وملتة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال
متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو ويكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة
اللفظية وراعى جانب اللفظ ومثا كنه انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى على
لا ينبغي لتأن الفضلاء تأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال السكتي هو بمعنى السلوك والمحبوب يقال طريق عمل أي محبوب
وسلوك ومثل التوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعتة قال وضع الالهى باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال
له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف
توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان
السرقي الخنفي والحضبة لقبون سواء منهم اثنتان أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السرقي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حفص بخمسة
عشر سنة وأبو البركان
عبد الله بن أحمد بن محمود
النسفي صاحب الكنز
وغیره من التأليفات
والبرهان محمد بن محمد النسفي
له تصانيف كثيرة في
التفسير والفقه والكلام
وغیرها وهو متأخر توفي
سنة أربع وثمانين
وسمائه انتهى كلامه
(قوله وهي ما اكتسبت)
عدل عن التعريف المشهور
وهو قولهم ما استفدته لان
ظاهره دور حيث أخذ
فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضي منه فقيه مدحه بأنه بضمي الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان التجيم يترك به الطريق
الذي ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمك به في سلوكه * والملة والدين متحدان
بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب *
والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي
اضافة التجيم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام
الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والاسراض ولأنهم يخاطبون فيها بحجة هي سلام عليكم
طلبتم * ويحتمل ان يكون من قيل بيت الله جنت دارا لله تشریفاً وتكريماً لما قاله المضافه هي
اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربه
فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لفرق الفرائد ودور الفوائد قدم عليها
رعاية للسجع ونحوه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده
والفرق جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح
والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصبر في
على ما قبل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما العقل عليه دليل والدرر
جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبت من علم أو مال وجعل المقاصد العلية فوائده
يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراً وفرائد وقد جعل الفن مجزأ يخرج منه الدرر في ضمن
جعل ما في مختصره درراً وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من
فصل الخطاب سماها فصولاً اما لانها تفصل بين الحق والباطل اولانها تفيد معانيها مفصولة عن

(م - ٢ حواشي المقاييد ثاني) (عمام) مبدأ المعرف المقصود بالتعريف لان الحفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدأ الاشتقاق
ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدأ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يتم هنا كما لا يخفى * اللهم الا ان يقال هذا
تعريف لفظي لا يخفى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه
بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدأ الاشتقاق مطلقاً وان سلم فلا نسلم
توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقاً فلسفياً لا يلقى اعتباره
في التعاريف ولا يدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال)
المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علم كان أو مالا أو غيرها وجهه على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم
الجامعة كما لا يخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل
الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سماعاً فصولاً فهو كالبديل عن قوله أما لأنها تفصل الى آخره فإن الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب قاصلاً بين الحق والباطل ومقيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله لقاعدة لا إعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها تلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وإنشاء نصوص إعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله يوصف مدلولاتها) وأنت خير بأنه يجوز أن يكون صفة له يوصف نفسه فإن تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن أن يحمل ما ذكره على هذا المعنى فانهم (قوله والنصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن أن يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تحيلاً فيقتضد يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم (قوله وتبين المضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) أن يكون ظرفية التقيح للترجيح من قيل ظرفية الصفة للموصوف

للمبالغة كما في قولهم زيد غير ما متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله وإتاء نصوص أذدة لا إعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول يوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجمله حاله لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة إضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محالة اكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلك وجعل الجوهر الكسر لنا وطنه القاء وس بأنه وهم طعنا (والنهذيب) التقيح والاصلاح وتقيح الشعر تهذيبه (وتبين المضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي محلها أو تشييد أركانها وتوضح يانها (قوله مع توجيه للكلام في تقيح) يحمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التقيح وثانيها توجيه في ضمن التقيح أي نفعه بحيث صار موجها وكذا قوله (وتبينه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تبيين في غاية الروضوح و ارادة التبيين على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بأن يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفياً غير لا يخفى وغيب الشيء بالكسر عاقبه والكشف الجنب وطى الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الإيجاز المحل حيث لا يفهم المعنى

للمبالغة كما في قولهم زيد في الخصب والراحة قاله مع توجيه منقح غاية التقيح بحيث أحاط به التقيح إحاطة الظرف بظروفه (قوله وتبينهما توجيه في ضمن التقيح) الظاهر أنه توجيه يحمل ظرفية التقيح للتوجيه من قيل ظرفية السبب للسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتقيح مجرد عن لقوائد

(والتجاني)

بل بتقيح مشعر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التقيح لبقى

الكلام غير موجه على قياس ما سباني في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تبيين) بأن يكون المعنى ومع تبيين موضع أحاط به التوضيح كإحاطة الظرف بظروفه على أن يكون ظرفية التوضيح للتبيين من قيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشح) لم يتعرض لإضافة الكشح الى المقال بانه قول وطى كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه إشارة الى أنه بما لا حاجة اليه في أصل المقصود أذ الكناية تم بدونها أيضاً والظاهر أن تلك الاضافة لادنى ملازمة لوقوع طى الكشح في المقال أي طارياً كشيء في المقال (قوله وطى الكشح عن الشيء كناية) كما أن طى الكشح عن الامر كناية عن إضماره وسنره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازماً لطى الكشح عنه قيل ولك أن تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فإن الكشح لازم لتدني الجنب فاستد الى المقال تحيلية كما استند الاظفار الى المثبة في اظفار المثبة ثبت وفيه أن كون الشارح طارياً لكشح المقال يكون حينئذ ركباً للمآل (قوله والارجح أن يحمل على) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظراً له سيد كر التجاني عن الإخلال فيكون بمنزلة التكرار وأما الإطناب فهو ليس عين الاطالة لأنها الزائدة لا لقاعدة بخلاف الاطناب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفوي)

(قوله وقبل ملاحظة الخ) قاله الخالي

وأنت خير بأنه لو أريد بالاملال ما هو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المتقدم ذكرها بخلاف ما لو أريد به ما هو لازم الاخلال فإنه حيثئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سياتي والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم وأما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سياتي فهو بمنزلة نزع الحلف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتعصّل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انها سياتي في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضت منها انه يكون مضمون هذه الفقرة اثنائية حيثئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ما هو الارجح من حمل الاملال على ما يلزم منه الايجاز المحل فيكون تكراراً وتأكيذاً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لتلا يكون كنزع الحلف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فإن فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك المادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما هنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضمون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضموا الاخلال في مقام الايجاز وأيضاً في وضع الاطناب مقام الاطالة تنجب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يخاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكأنه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع فكأنه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالجميع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انها اعراباً مختلفتين لتعدد ما في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وأبد نحو الكنجين ماء وعدل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خير بأنه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال وأما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله صاحب زادته) من انه اذا جنل الاطناب بدلاً عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والنطق تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فنلظ لانه لا يفهم من كون الاطناب بدلاً ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلاً الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل ايضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يخفى في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في امثاله ايضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان المعمول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتبرنا والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله بما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف بورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانياً الخ) هذا جواب تلميذي والاوّل جواب مني وتقريره لان لم يرد جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسي المتأول يحسن لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تقرير بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه الحق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا الحسي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخبالي (قوله ليس

منهما مع أن المجموع مستحق لأعراب واحد لان كلا منهما قابل للأعراب ففي أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاءني القوم واحداً واحداً حيث أعرب واحداً واحداً أعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الأعتداء والمراد بنيل النعمة نيل النعمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل النعمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) هذا التركيب بما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسي بتأويله يحسن وهو خبر أو على جملة وهو حسي وزده السيد السند بوجوده أما أولاً فبأنه عطف على حسي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبراً اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانياً فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي وأما ثالثاً فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفاً على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجوز بانه ليس للعطف من المحكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبراً هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * وما زيد انه

للمعترض (أي للمعترض) على تركيب وهو حسي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتنازي (قوله ويمكن أن يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الأول المتقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله وما زيد الخ) زاده الخبالي نبأ لفاضل الخطاطي في حاشيته المختصر والمطول وما زاده الخبالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم

(عطف)

يذكره هذا الحسي لعدم تمييزه من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص

أمكن اعتبار التعدد في النبوع بلا تكلف بلورد كما هنا يجعل المجموع ثانياً واحداً ويشتد تعدد النبوع والا يجعل كل واحداً ثانياً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون الآخر الثاني آخراً للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جعل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو نصف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فجرد ذلك التقدير بما لا يفتي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسي

(١) فيه ان الوجه الأول المتقول عن السيد اما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أقامه الكفوي (منه)

(قوله وجمله الخ) قال بعض الأفاضل جملة والله الهادي ليست مطبوعة على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دوائية والواقفة اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والهدى عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خير بان الاصل في الواو العطف فإلم بصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب قلب تركب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على الجشني الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتنازلي حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ونسب تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا الجشني فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قبدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحل الى الرد على ما ذكره التنازلي في التلويح فكيف يحكم هذا الجشني بالفساد والله لا يحب الفساد (١٣) (قوله نصف الخ) تبع فيه

التنازلي لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادروا وورد السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قيل عطف مفرد متعلق جملة انشائية على مفرد آخر مكنا ذكره في حواشيه على حواشي الشرف على

عطف على جملة وهو حسي وهو لا نشاء التوكل وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة انشاء مدح وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجمله انشاء مدح لشرحه بيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سبأ خذ في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المبني بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير نصف نشأ من صاحب التوضيح فتجوز تقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصاص والتبصيح والمزاد من الشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كلاحكام العلية والنسوبة الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

المطلوب (قوله مقسما لعم التوحيد) فان العلم بوحديته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التنازلي بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التبصيح لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذا ذكره هذا القائل اما اعتراض على التنازلي بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستندا به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي تتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضا كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل النصار كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سبأ خذ في تعريف الفقه بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية لثلاث شرائع اجزاء الكلام ويلتم آخره بأوله حسن الاتساع والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التبصيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئا في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فلا أورد هذا القائل ليس الا لتعجب والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أقاده الكفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والانياس به على وجه مخصوص
 يتر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه
 من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور
 فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالفرض بخلاف ما ذكره هذا المحقق المصام ولا يضر هذا
 الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة
 الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله
 ونسب عليه نسبة الثانية أصلية) بان يقول نسبتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً واعتداداً واما لانها بتوقف القصد
 الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله ما لا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد
 اليها لا للاعتقاد بها فحصوله بالكشف المنفرد (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

ليس بشيء اذا عمل لما مل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيها بتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به ما لا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية

وغير الاحكام النظرية الغير الشرعية فلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصقات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاداته ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي احكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الفرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما ونسبة الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتداداً اذ لا عمل لما مل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً اليه ولذا يفتو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المنفرد على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الحقائق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

(في)

بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الاتصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما نصير الانعام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما مثلاً يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها يدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في المدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحقق في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بمراد كلمة التمييز ويكتفى فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التبا والظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر للمضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموت)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى أن يحمل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من أنصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) إلى ذلك قول الحاشي * فهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جيل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعني لفظ بعضهم وقد وقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى وما دون ذلك وما لنا الإله مقام معلوم قال قوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدأ والظرف الأول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع متادون ذلك وما أحد منا الإله مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجلاً كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله وأما أن الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو أن الفقه من باب الظنون لا يثبت على أمور ظنية من نقل الفقه وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون منقول فكيف يصح أن يكون علماً لأن العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظناً بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول أذهن اصطلاح فلسفي وحاشا أن يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله للجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل التقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد باليقين ومنع كون الفقه ظناً قائلين بأن المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالأحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لأن المجتهد

في قوله منها ما يتعلق الخ كفة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور إذ المقصود بالإفادة حال أبحاث الأحكام لأحال ما يتعلق وأنه بعض الأحكام الشرعية وجعل من التبعيضية حكوماً عليها وأما ما استخرجه الشارح من القوة إلى العمل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالأولى) أما بمعنى اليقين أو الملكة فإن العلم يطلق عليهما وأما أن الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فقروا غنة في كتب أصول الفقه وليس التخصيص عنه هنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فإنه لا يسمى علم الشرائع والأحكام ولا يطلق العلم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

إذا غلب على ظنه الحكم علم يقيناً أنه غلب عليه وإذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه لم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى أن شيئاً منها ظني بل على معنى

أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع إلى التفهيم والردود

(قوله أما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الأصولي العلم هنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فإنه يحصل غيب الإدراك حالة وراء الإدراك وهي العلم فلي هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فإن العلم يطلق عليهما) إشارة إلى العلة المصححة لإرادة معنى اليقين والملكة كما أن قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد إشارة إلى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانتهائه بما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقاً مع أنه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالأولى منماً * أقول يمكن أن يقال ليس المراد هنا إيراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ماعداء ولو سلم فيجوز أن يراد بالعلم العلم الاستدلالي خبرية ما سيأتي في نظيره من قوله وما يقيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها وبعمونة شهرة أن الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك إلى ذلك قول الحاشي قال موسى بن جابر الخثفي

لا انتهى يا قوم إلا كارها * باب الأمير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال أئمة مذروية * ومن ندون شهودهم كالفائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جيل الحاطب
قال في القاموس القامش ما على وجه الأرض من فئات الأشياء ويقال لردالة الناس قاش محرره (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على الخشحي الخالي حيث جملة من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبقي العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى قبحاً عندهم) بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحرز منه لزم ان يكون العلم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الفرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقص (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد قن هذه الكلمة تستعمل في مذهب فبا فيه نوع بحد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اياه عنه) أي يجعل الاول أعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلة لا جعل ما هو أعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الكل بالجزء) يعني على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

الحكم للتعلق الشامي
بالصدق فانه حينئذ يكون
من قبيل تعلق المعلوم بالعلم
(قوله ان شيئاً منها لا
يستفاد) الصواب انه
لا يستفاد شيء منها الا من
جهة الشرع حتى تقع
الشكوة في سياق النفي
تنفيذ العموم (قوله الا
من جهة الشرع) فكانت
شرائع أي، شروط من
شرع بمعنى من نسبتها
(قوله والا) أي وان لم
يكن متناه بما ذكر بل

وما يستوي في معرفته المذنب وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى قبحاً عندهم * ولا يبعد أن
يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جملة في مقابلة علم
التوحيد والصفات نوع اياه عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى
المسائل به ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم
الشرائع والاحكام) لانه لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها (فيه شرع ترتيب اللف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئاً منها لا يستفاد
الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً
لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاء
والاحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الأنشأ ان نسبة
علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف
علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع
على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف احكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات)
من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لاعلى مذهب من جوزه
بشرط ان يكون المعمول الاول مجزواً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور والمجرور فقط كما

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في)
كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام
الصلبية (قوله يتداولها القضاء والاحكام) أي يتداولون الاحكام وينعملونها عند قضائهم وحكومتهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق
بكيفية العمل فكثرة استعماله كانت سبباً لتبادر (قوله وشاع أن يرجع الخ) يتداولونها وينعملونها عند رجوعهم فكان ذلك
أيضاً سبباً لتبادر (قوله يختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فكل
شريعة وهذا العلم علم شرائع بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد
يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشريعة على ما هو المعنى الاسلي للشريعة وانت خبير بان الظاهر
ان يكون هذا وجهاً لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد
مرئوخاً بالبنداء محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوباً بتقدير الفعل
والفاعل أي ويسى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والجيب الحيالي (قوله وان من لا يستقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الأقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوحى به كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين حكيف تكفير من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما نبدعه ونضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الانهز والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) الجيب هو الحيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع (١٧) وان اريد انه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد دلالة اليان من تلك الحجة فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجة الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وموضوع العلم لا يبين به فكيف تكون حجة الاجماع من مسائله بل الحق أنها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجة الاجماع من الاعتراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعدمه الشارح في التلويح من الأحكام الاعتقادية الأصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في أنه من علم الاصول بيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث أنه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحجتنا ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يستقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهنا نين أن من مسائل الاصول ما هو من الأحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الأحكام الشرعية فيها وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والأحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الاول وماسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تسميته وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سذكروه لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداه على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر وبصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسألة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسألة اثبات الصانع توجب به أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاه من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م - ٣ حواشي المقائد ثاني) (عصام) التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجة الاجماع من الاعتراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول للتنازع فيه قلنا من حيثية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند الجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو المعارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه ونسبه كما ان بحثه عن سائر الأدلة من هذه الحجة فتدبر (قوله وحجتنا ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الأحكام الاعتقادية الأصلية ولو من بعض الحجة كاف في الوجود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله اليان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان ينبر هناك أيضاً قيد الحجة أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث أنه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحيد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا يدر الى التسام فقال على أن في التوحيد نجاه الخ فتأمل (كنفوي)

(قوله ما يقال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والتقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده بالبعد يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والمقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايروا علما وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة قباية عشر واما الزيدية ثلث واما الامامية فواحدة على ما فصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيد الدين الابري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي ابيكار الافكار للامدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحث وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث آيات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث آيات الواجب من مسائل

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فقائده أجل وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا يوجب الامامة من التفهيمات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما يمس الوجود فآيات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوان بحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولما لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الانحصار على علم الصفات مع ان التوحيد أيضا راجع الى آيات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يجبه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع فاية اللزم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم بركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك ان يجعل علة صفاء عقائدهم بركة محبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر بمرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات لما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه هو الاول

الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون علم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس مبحث آيات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان ما قد يمد من أجزائه كما ذكره الشارح في اول شرح المقاصد ولك ان نعم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوعات فاصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحث وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه وأشرفها تأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للدفاع المصحب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منهم انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليله كما سيجيء عن الشارح لاعن تدوينه وان الكلام فيها في الثاني دون الاول فالاول ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله بركة محبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان يجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة بما لا ثبت له كما قال (البحر آبادي) تأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله حتى دون ملك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسماه الرجال مثل الكمال لعبد الفتي المقدسي وتذهيب الكمال للزري وكمال التذهيب لمعطاي وتذهيب التذهيب والكاشف للذهبي وتذهيب التذهيب وتقريب التذهيب لابن حجر وغيرهما وقد هذا المحتسب المعنى الخيالي في هذا الخط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله اورد عليه الخ) الظاهر ان التورود والتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سياتخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسب الى نفسه فصدق عليه قولهم التمبر يؤكل ويذم (قوله فتركناه) (١٩) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتدبير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيها سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أي التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وجلة أسبابه لكن لا وجه لهذا الاختصاص بعد اعادة النظر في موجباته من موجبات صفاء العقائد بقي الاستثناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ما اذا كان مقابلا له فانه حيث يكون نظرا الى الاستثناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فتفطن وبالجمله قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستثنى قدم للتخصيص والاحتراز عن الفقه الاستثناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستثناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستثنى عن تدوين المصنفين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما نوه ان استثناء الطائفتين لم ينسب الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والادونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعني فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه قلنا قاعلة حسنا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الآراء مما تقدم فالمرض له توطئة له ومن وجوه الاستثناء أنهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان بينهم الكتاب والسنة عن تدوين المصنفين فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفتن وكادت تدرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها للثلاث بنطسي أثرها (قوله وكثرت الفتاوى) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة منفردة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الوقائع بأنه لرعاية الجمع والفتاوى والفتوى بالضم والفتح ما أتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر للمقابل للاستدلال بالاجل محصل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيانه على ما أظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتدال به مفتقر في الخطب (قوله وسماوا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لارضي بسامعه الاذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجشأ بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لأصحاب السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى الثقات فاقهم (قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أي في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمشتئين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخير ليوافق تأخير فيما سبق حيث قال ولقطة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي في سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله لقاعدة اذ استخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مفتقر) بالفتن المعجمة ثم الفاء بمعنى المعفو عنه فقيه وحذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعنى الكثير أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد به من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجشأ بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل
عن التعريف المشهور) وهو معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره
للفقه وأما تعريف القوم الفقه فشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الأحكام التي هي المسائل كما
يشتمل على المبادئ والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المسامحة بخلاف تعريف القوم
للفقه وبهذا التحقيق أتدفع السؤال المورّد على أخذ الإفادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق
منا لبيان فيه (قوله ولك أن توجه إلى آخره) وأنت خير بآن هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيال حيث قال ولك أن تقول الفقه
هو علم الأحكام الكلية لمعرفة الأحكام الجزئية مع أنه حكم على هذا بالكلف كما سبق لكن ذهب إلى هذا التوجيه بعض المحققين
وحيث وذلك حيث قال والأحسن أن يقال إن المقيد هو العلم بجميع تلك الأحكام والمقادير هو علم كل واحد من تلك الأحكام والفرق
بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الإفادة استلزام الكل معلومة الجزء انتهى واعتراض عليه المحشي اللاهوتي بأن هذا
التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي قاعدة في اعتبار إفادة جميع الأحكام لكل واحد من الأحكام في التعريف فتدبر (قوله
ولو جعل التعريف إلى آخره) فيه رد على الخيال حيث قال وأما جعل المرفع بمعنى ماسكة الاستنباط أو الاستحضار فبإق
الكلام اعني قوله عن تدوين المبادئ وتعميد (٢٠) القواعد وترتيب الأبواب بأنني عنه انتهى والمراد من قوله وقد

جعل إلى آخره تأكيده
هذا الجمل وأنت خير بآن
ما ذكره من الإباء حتى
لا شبهة فيه لأن التدوين
والتمهيد والترتيب لا تضاف
عرفاً إلى الملكة بخلاف
العلم وقد قال الشارح في
شرح التلخيص في بيان
قوله ويخصر المقصود في
تأنيب أبواب ظاهر هذا

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر
أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجميع بينهما لا يمكن
الإبراز بكتاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة
ومن قيل التعريف بما هو المقصود الأهم وقائه أريد بتعريف الفقه مثلاً أنه ما يكون المقصود
منه معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن
المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الأحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل
البياض عرض يحدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل
تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدتها تشدد حاجة العلم
إلى جزءاً منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجد كلامه
على هذا التحقيق وتجعل المقيد معرفة جميع الأحكام والمقادير معرفة كل حكم وحكم ولو جعل التعريف

الكلام يقتضي أن يكون العلم عبارة عن نفس الأصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الأطول حيث قال والشارح المحقق اختار (للعلم)
حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع أن قول المصنف ويخصر في تأنيب أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى
فلا يرد ما قبل أنه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الأصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها
التفصيلية (قوله وما اشهر) عطف على تعريفات العلوم أي يقتضي ما اشهر (قوله أن معلوماتها) أي يقتضي أن معلوماتها
(قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الأحكام العملية التي هي
المسائل اشتمال الكل على بعض أجزائه وحاصل ما ذكره أن المرفع هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادئ والموضوعات
وإن المراد بالإفادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فتدفع السؤال المورّد لكن لا يخفى عليك أن ما ذكره أيضاً تكلف
ظاهر ونصف باهر مع أنه ادعى أن ليس فيه تكلف هكذا ينبغي أن يفهم (قوله وتجعل المقيد) الظاهر أنه يجعل الإفادة
هنا أيضاً بمعنى الاشتمال إذ لا معنى لإفادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وأنت خير بآن هذا التوجيه
ليس ما ذكره الخيال ولا ما هو قريب منه فإن الإفادة فيما ذكره بمنها وهما ليس كذلك وأيضاً المقيد هناك معرفة الكل وهي
معرفة الكل فيهما بكون بيده نعم حمل الإفادة على معنى الاشتمال تكلف ونصف كما لا يخفى هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريف للخبر حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذا من فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاسول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح والطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في اقامتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وما سبق منه في الحاشية المتقدمة انما هو تعريف الفقه وايضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهناك مزيد التفصيل فهذا في واد وذلك في واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هناك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض المحققين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حيث قدم انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن چلي رحمه الله في حاشية شرح المواقف) قبل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأوجب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستتراق وليس سائر الاديان مشتملة على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للعلم بمعنى الملحة لم يجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور متوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسه هذا المقام ونضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد ان يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الأصول فان العرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحققين ان العنوان هو مدخول في ذكر ثمانية أوجه لتسمية بالكلام وله تسع لم يلفت اليه وهو انه كان في مقابلة النطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سوا النطق بالنطق لانه لم يبعد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم انه جملة مع ابراث القدرة على الكلام منحد في المال ويحتمل قوله كالنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجهاً (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلها اعتقاد نبوته ولو ازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهى فتدبر قبل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحققين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قبل (قال الباري في هذا الشرح) قيل فيه بحث لاننا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكمال والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن اتقول لعل الكتاب المؤلف أولاً في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المال فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلفت اليه كما توهم أي وان لم يلفت اليه صريحاً الا انه لفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجهاً) وهذه وجوه ختة أخرى لتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المقيّد باسم المقاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الإخص بلفظ الإعم (كغوي)

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل المقائيد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج إلى تكلف فحصل هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل المقائيد ويترك في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالتقاط الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله إلى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فإن تلك الأجزاء وإن كانت في حد ذاتها الفاظاً إلا أنها بالنسبة إلى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه أنه كان الخ) الظاهر أن هذا اعتراض على الوجه الأول بوجهين حاصل الأول أن نسبة الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر إلى المتقدم وحاصل الثاني أن الكلام في قولهم الكلام في كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه إذ لم يهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه إنما هو المرفع باللام والمثقل هو المجرى عن اللام لا المرفع به واللازم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريد عن اللام حال العملية إذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين إلى غير ذلك (قوله فرع تسمية) أي تسمية علم الكلام وأنت خير بان هذا لا يلائم قولهم بأن علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالعلم الأكبر ويعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لرسالة الوضعية قد حقق في موضعه أن المرفع باللام المهدله وضع

اتمكّنهم من تحصيل المقائيد عنه فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها (الثالث) أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام بخلاف الفقه فإنه يفيد العمل مطلقاً (الرابع) أنه في مقابلة النصية التي مدارها على الكوت فسمى بما يقابل الكوت (الخامس) أنه في إفادة الاختصاص بالبدل كلام الاختصاص في إفادة الاختصاص فيها بين الأشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الأول من الثمانية من قيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال إلى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه أنه كان تسمية المباحث كلاماً فرع تسميته كلاماً نسبة للأجزاء باسم الكل فيها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة إليه بمنزلة الكل والنحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قيل إطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فإنه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل إذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المرفع باللام والوجه الثاني من قيل نسبة الكل باسم الجزء لأن الكلام موضوع المثلة وجزء الجزء ووجه الثالث من قيل تسمية الشيء باسم سببه لأن الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالحاش والسادس من قيل نسبة

تركيبي لكل جزئي مفهوماً من جزئيات مفهومه بخصوصه وضماً عاماً يعني أن رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشرف على المطول فيه نظر لأن تعيين الشخص يجوز أن يكون مفهوماً من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج إلى القول بوضع آخر في العهد الخارجي انتهى (١) وقيل إنما يحتاج إلى إثبات الوضع التركيبي له إذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما إذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج إليه لكونه مدلوله حينئذ قابلاً لتعيين الاستفادة من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لأن الكلام موضوع المثلة) يعني أن الكلام موضوع المثلة في مسألة الكلام وموضوع المثلة جزء منها ولا يخفى أن مسألة الكلام جزء من مسائل الفن قال كلام جزء من الفن فإن جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لأن الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح اثر رسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سيه) أما على السادس والخامس فظاهر فإن المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء إلا بإدارته سبب لذلك الشيء وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لأن ما هو الدال إنما هو الالفاظ الموضوعية بإزاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعليم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قيل نسبة الشيء باسم سيه كما أشار إليه أولاً احتاج إلى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بأن الفرق بين الأول وبين الآخرين كون المدار في الأول هو التعليم والتعليم بخلاف الآخرين إذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله أن نسبة الكلام في الأول بواسطة التعليم والتعليم بخلاف سببته في الآخرين فإن الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار إلى الفرق بين الخامس وبين السادس بأن الكلام سبب للتحقق في الأول وللتعريف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح بقوله وتحققه ناظر إلى الخامس وقوله وتعرفه إلى السادس وهذا يحمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو أن حاصل الأول أن مسائل العلم لا يتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني أن الافتقار فيه إلى الكلام لازماً للفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو أريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حينئذ يكون منقولاً من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله أطلق عليه أولاً) فيه

لنظر أما أولاً فلأنه يكون هذا الوجه حينئذ بياناً للوجه التسمية بالكلام أولاً مخالفاً لآخوانه وأما ثانياً فلأن الإطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم التي باسم سيه وجعلها من نسبة المدلول بهم الدال وهم والسابع من نسبة المدلول باسم الدال والثامن من نسبة الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أولاً والالفاظ أما ذكر الأول في قوله لأنه أول ما يجب أن يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي

التي نتعلم بالكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بأن المراد أنه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولاً فاطلق عليه هذا الاسم أولاً مردود بأنه خلاف الواقع لما قبل أن تدوين الفقه كان مقدماً عليه والقول بأن ألفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه أنه لم يضع قبل هذا إطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل وأما ثالثاً فلما قيل الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لفا أما ذكر الأول الخ) وذلك لأن الشارح عليه السلام بقوله لفظاً عاماً لكونه مما يجب من العلوم التي تشملها بالكلام وأما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فلي الأول لفا ذكر الأول في الأول إذ لا مدخل له حينئذ في التسمية وعلى الثاني لفا قوله ثم خص به إذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج إلى التخصيص للتمييز فبمعنى هذا الترديد توسيع للدائرة والأفلاستك في أن الأول متعين فانه لا دخل للأولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه بأولاً لضاع الأول في الأول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) إذ قد يتحقق بلا مباحثة وإدارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه أن غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فظاهر أنه حكم كلي بناء على ما قاله الكنتي من أن الكلام لغوي ودقة ملكه وعظم الخطر في أمره فإن الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيفنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه وأما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كنفوي)

١ قوله يقال كونه أكثر) فأنه المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع ما يتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله وبما يقتضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله إنما يتحقق الخ إنما هو قصر تحقق الكلام على للباحثة وإدارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يبنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالبة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقبل إنما يتحقق بالمباحثة والمطالبة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وإنما يدافع عن احسابهم أنا أو مني * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ إشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الأسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارة وات خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله إنما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه إشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله إنما يتحقق ببنى عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه أكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع ونحقيقه ان الخلاف والنزاع

وبما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله إنما يتحقق ببنى عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالبة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بأنه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يسدل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا يثبت على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لا يحفل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتفطن للدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليزهوى في تفسير قوله تعالى (فقلني آدم من ربه كلمات)

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولاً بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني وآيات مقدمته فتأمل وتفصيل

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعاً أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمضى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافاً من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعاً محل تردد فردّه بأنه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذکور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فجعل قول الشارح مبني على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلاً مستقلاً فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلاً مستقلاً في كل منها فجاء المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقبل هذا) قائلة الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وأن لم نجد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من
 المتأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الأمدى هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يرد هذا القيد لاحتج الكلام
 وليس كذلك لا يمكن إرادة قيد الأولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام
 التنبيه على عدم صحة كلام المحكي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولله هذا قال وكأنه يريد إلح ولم يحزم

(قوله أي المسمى بالكلام إلح) فيه أنه لا لطف في ذكر أن المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الشأن مع
 أن هذا المعنى يبرأ من مناق المبنى وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام المتأخرين إذ لا مجال لهذا المعنى
 هناك على أن هذه الوجوه جارية في تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر
 أن المراد بجزئه هو كلام القدماء فإن كلامهم كان جزءاً من كلام المتأخرين ويحتمل أن يراد به مثله الكلام قائمها جزء من
 كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما أشرنا
 إليه من أن هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها
 قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث إذ لا بيان لكلام المتأخرين
 في الكتاب كما سيترتب به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على أن ما أشرنا إليه

على تقدير ثبوتها إنما يكون
 وجهاً لذكر هذه الوجوه
 متصلاً ببيان كلام القدماء
 لا مقدماً على بيان كلام
 المتأخرين فلا ولي أن
 يقال وبهذا تبين وجه
 ذكر هذه الوجوه عقب
 ذكر كلام القدماء وأما
 ما قيل أنه لا ذكر لكلام
 القدماء ولا لكلام

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية
 كلام المتأخرين كلاماً فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان
 كلام المتأخرين وقيل هذا إشارة إلى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلصيات والتسمية
 بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه
 الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته إلح) إنما
 قال معظم خلافاته لأنهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فإن لليهود معتقدات
 باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالأخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذاً منه في تفسير
 الآية الكريمة أصحاب التفسير والنصارى اعتقاد القوات القديمة الثلاثة ولا يخفى أن المقصود أن ليس
 له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تنفي به العجالة إذ من الفرق

(م — ح حوائج العقائد ثاني) (عصام) المتأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام أحد منهما بل هو
 أمر مشترك بين كلاميهما أن قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلسفات بصير كلام القدماء وأن قيد بكونه ملحوظاً بصير كلام المتأخرين ففيه
 أن تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحكي العصام فذكر كلام القدماء وليس أمراً
 مشتركاً بقيد تأخره بالملحوظية وأخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية إلح) قيل مراد القائل أن التسمية أولاً وقعت من القدماء أقول الظاهر
 أن التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك أن تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد
 بالكلام إنما وقعت من القدماء وأما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفات كما عرفت (قوله قد يخالفون)
 أي قد يبينون أن بعض معتقدات اليهود والنصارى يخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيحكي منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير
 للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار أنها جماعة واحدة فإن الكفر ملة واحدة ثم أن قد التفيلية في قوله قد يخالفون مغنية
 عن ذكر البعض هنا (قوله فإن لليهود معتقدات إلح) الظاهر من سوق كلامه أنه تمثيل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى
 وسيحكي منه أن المراد بخلافهم تبين أن معتقدات النصارى يخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى أن هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل
 ويمكن أن يقال أنه تمثيل لمجرد أن لها معتقدات تخالف لاعتقاد القدماء فصح أن يبين في الكلام أن معتقداتها مخالفة لاعتقاد
 أهل الحق (قوله أن ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستنبطه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه
 لا وجه حينئذ لإفراده قال (البارني) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز قاتل (كفوي)

(قوله أنه معظم ما بين الخ) يعني أن المعظمية مقيدة بالبين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بأن المراد بالسنة طريقة بيننا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي أعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلى هذا فالخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه أنهم أن لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الإسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الإسلامية وإن لم تخرجهم معتقداتهم عن الإسلام فلا معنى لمدهم من الحكماء وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الإسلامية أنه) أي خلافهم مع الفرق الإسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر أن المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب وبمقتضى أن يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارع وهو أن يترك الظاهر ويقول لا ورد به السنة كما قال فيما سياتي يعني أن تخصيصه التورود بظاهر السنة (٢٦) مطلقاً مع أنه ظاهر الكلام هنا غير ظاهر بل الظاهر أن يقول لا ورد

الإسلامية الحكماء الاسلاميون إلا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقبة إلى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الإسلامية أنه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لأن أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لأنه لا نسي المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافة وإن كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لا ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسوية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي نهي جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعتزله وتمزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بك سوشدازوى) فالمراد باعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن يحمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقارير الانبئات يقال قر بالمكان واستمر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبت ولا يخفى أن مقتضى السوق انبئات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الوساطة بين الإيمان والكفر لا الاعراف الذي أثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسنة مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم إلى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لأطفال المشركين على ما قال

به السنة فأمل فعلى الأول يكون قوله وكأنه خص التعرض الجواباً عن هذا المذكور وعلى الثاني جواباً عن مقدر كأنه قيل لم خص التورود بالسنة وجماعة الصحابة مع أنه عام للكتاب أيضاً فأجاب بما ذكره فأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن أن يقال خص التعرض لهذا افتداه بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفرق امتي ثلاثاً وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق

(بعض)

الناحية هي ما أتاه عليه وأصحابي (قوله اعتزل) وذلك أنه دخل على الحسن

البصري رجل فقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني زعبدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبار ويقولون لا بضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا أن نعتقد في ذلك فنكر الحسن وقبل أن يجيب قال وأصل أما لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لا قراره بالشهادتين ولو جرد سائر أعمال الخير فإذا مات بلا توبة خلف في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا وأصل فهكذا سمي هو وأصحابه معتزلة كذا في شرح المواظف (قوله واعتزلنا) فيما سياتي آتفاً (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (يحمل العربي) بالباء الداخلة على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قريبا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لأطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيجي) أي في بيان قول المتن والكيفية لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن أن أهل الأعراف فضلاء المؤمنين يعلمون الأعراف ويسألون الفريقين في الجنة والجنة وقيل هم الذين كثرت أفعالهم الحسنة من الكفار كمن شروا بالعدل وأمناله انتهى ولعله لم يتعرض لها المحتج لعدم ثبوتها عن الثقات على أن الثاني يخالف قواعد الإسلام من أن الكفار جميعاً من أهل النار وأن الجنة غير مقبولة بدون الإيمان (قوله لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف في النار) هذا لا يستلزم المدعى لجواز أن يكون خلوه في النار عندهم بعد مكث في المنزلة بين الجنة والنار كما أن كونه مخلداً في الجنة عندما لا يتأني دخوله النار أولاً فالأولى أن يقال لأنهم يسمون الواسطة بين الكفر والإيمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره أن قوله وثبتت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم أن يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه أنه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز أن توهم أن المراد بالمنزلتين هو الإيمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجي) أن مرتكب الكيفية (الخ) فيه أن ما سيجي أن مرتكب الكيفية متفق عند الحسن لا أنه ليس بمؤمن ولا كافر بل متفق والقول بأن القول بكونه مناققا يستلزم القول بأنه ليس بمؤمن ولا كافر إذ المتفق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لأجراء أحكام الإسلام عليه ليس بشيء فإن إجراء الأحكام عليه ليس إلا لإظهاره

بعض أو أن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لأن مذهبهم أن صاحب الكيفية بخلاف في النار وأما قال وثبتت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي أن مرتكب الكيفية ليس بمؤمن ولا كافر بل مناقق فإنه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والإيمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق « وحجة وأصل على إثبات المنزلة بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين) عن كتاب الفرر والدرر للشيخ المرتضى الشيرازي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبار من أهل الصلاة على أقوال فالتوازع يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق المتفق وباقي الأسماء مختلف فالخلاف لا يندفع بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين أن يتكلمهم حكم المؤمن في أنه يثأر ويوارث ويضل ويهدي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في النعم والألم والبراءة منه واعتقاده عداوة وإن لا يقبل شهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة وأصل مولى بني مخزوم وقيل بنى هاشم ولقب بالقرظالي لأنه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وصحب أباه هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فمدوا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم بهذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي مدوا المعتزلة لأن الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه إلى سارية من سوارى مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس أنه

الإيمان (قوله وحجة وأصل) لا وجه لهذا القول هنا لأن التوازع سينقله عند قول المصنف والكيفية لا يخرج العبد من الإيمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الأخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك أن ما ذكره على تقدير تمامه إنما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين إذ المتفق إنما هو الأول لا الثاني (قوله معنى كونهم بين) فعل هذا يكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بمتن الشارح (قوله فمدوا المعتزلة) قال المحتج الباقري والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من أكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فإن لم تؤمنوا لي فاعتزلوا) فإن المراد من الاعتزال هنا المنزلة عن الإيمان لا المنزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله إلى سارية) السارية الأسطوانة كما في القاموس (كقوي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آباي

(قوله عن كتاب الفر) للشيخ المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب أهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي) هذا وجه تسميتهم أنفسهم أصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الفر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسوا بالمنزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو فقرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس بحله يقول ما فعلت بالمنزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة التصيرية ووجوب الموض واللفظ على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقررة بالاعظم والاحلال والعقاب المفسدة الدائمة الخالية عن الشوائب المقررة بالاستحقاق واللفظ كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كرسال الرسل وتعيين الاثمة والموض غير محص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناقرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى علم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما أنهم أصحاب العدل الغير الجائرين او الثابتون على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم أنهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتثبت التعلق والنسب بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبهم وسفالتها في الفللفة فناء أمرهم عليها ليس على وجد الاحكام والاثان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توييح اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصية في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى ان قال الخ والاشعر أبو فيلة من ائمة لاه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبالي مندوب الى حبي بالضم والقصر وتشديد الباء وتحتها بمعنى كورة بخورستان لان ابا علي وابنه ابا هاشم منها لاقية قرب يعقوبا ولاقوة بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولاقوة قرب هبت منها محمد بن أبي المز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع قرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجرى في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يتاب بالجنة) أي في الجنة والا نفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه تسميتهم أنفسهم أصحاب التوحيد قال (الباقى) توحيدهم بيطل عدلهم وعدلهم بيطل توحيدهم اما الاول فلاله اذا لم يتم به تعالى صفته لم يكن أمرا وناها فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلافهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون افعال المخلوقات بخلافهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك يتناقض توحيدهم ويبطله وردبهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين)

(ولا)

انه بخفيف الياء قرية من قرى سمر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ)

يريد بيان مقابلة للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لاه) علة لكلا التبيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد حاصو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستزعة له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله من باب علم الخ) ومن باب حسن في الجنة

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الضميمة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العقوب عن الضميمة عندهم وجوابه أن المراد أهل الكثرة بمجموعة المقام وسباق الكلام أو أنه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للحجيم بالعقاب بالنار والتفسير يبي النار غير ظاهر هنا إذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالحجيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني إسماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله أنه لو قال والثاني يعاقب بالحجيم لا مدفع ذلك النظر بمحمل المعنى يعاقب في الحجيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب قلت فما الفرق بين النار والحجيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع أن الحجيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الحجيم هو كونه علماً لهم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العملية وإن كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لهم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا تقس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم إلا أن يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لا تقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكأنه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير أن لا يثاب ولا يعاقب إما خارج الجنة والنار أو داخل إحداها والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم أن لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك يناقض كونهما داري ثواب وعقاب مع اتساع دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بثناب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالحجيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثاباً والافوه غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستق بتفريع قوله فادخل عن التقييد إذا المراد الدخول المتفريع على الإيمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طمنت في السن (قوله نهت الحياني) البهت كالتصر الأخذ بمنته والحيرة وفعلها كتم ونصر وكرم ومجبول أيضاً والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الأشعري المسافة على نفسه في الزام الحياني ويمكن الزامه بأن الأصلح بحال العبد أن لا تقع عنه معصية وإن يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لأن للعبد اختياراً تاماً على أصلهم حتى يحملون ارادة الشر منه غالباً على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

والابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل لمميز خيره عن شره والقدره لاختيار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالتزام ثم قال ذلك القائل قلنا قلت لما وجب بعض الأصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في الملة قلنا ممنوع بل وجوب الأصلح إنما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لتلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حججهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء أما أولاً فلأن اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسباب في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول متقيان فيه قطعاً وأما ثانياً فلأنه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث بآرب لم أمتنى الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلاً من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الاجابة والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا محض فأمل * وأما ما قيل من أن للحياني أن يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمنتك صغيراً لفأنتك الذات النبوية والاخرية جيماً لاني كنت أعلم أنك تموت على الضمير فكان الأصلح لك أن تموت كبراً لتتفع ببعض الذات فهو ظاهر ثاني عن عدم التدبر إذ الضمير لا يتصور فهم الضمير فكيف يصح أن يقال ما ذكر في حقهم * اللهم إلا أن يقال أنه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى منه الإيمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار إلا أنه ليس بمذهب المنزلة وأنه مختص بأطفال الكفار

(قوله قيل لا يلزم الخ) قائلة الخيال (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً حاصل ما ذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في أنه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحياني ظاهر غاية الظهور فلا سم تأخير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمال كلام الحكم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة مذهب الحكم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجائمي على انه يلزم عليه البهت حيث بنى مانا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سيئاً للكفرهما فامل عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سابعة ثم أبوا قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه) هذا

لا يخفى فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كافراً فإذا بقول الحياني في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصلحاء (٣) نسله احياءهم أي احياء الابوين والاخ المؤمنين وفيه ان كون احيائهم الى ابن كبر الصغير المذكور أصلح في

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بنجد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحياني منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفسه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى انفع أولا فأوجب تريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فم يكن البهت واجبا على الحياني فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لسكال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولاده كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاءه فلرعاية مصلحة كثيرين ذات الاصلح له ولا تلحق فيها ذكر كرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سببا وهو أستاذ الأستاذ أبي أسحق

دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكامل الجزع على موته والاصحبة بغير ذلك كالتعليم والوعظ والتصبية وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالاصح للكل امانة الصلحاء والابوين والاخ المؤمنين قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يمينهم كلهم قبل امانته في حال صغره ثم يمينه صغيراً كما لا يخفى فلرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور نوجب ترك أصلح آخر نوجه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

(١) لان اسم القائل ولي الدين يعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)
(٢) حيث قال وأما الكفار حكما كأطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفال الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعضدون بل هم خدام أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمصيان ففي النار انتهى (منه)
(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهرة

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان ابا منصور المازيدي تلميذ ابي نصر التياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تقدمهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي يردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهنا ظهر ما في قوله ولك ان يجعل المازيدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه اول من سمي الحق فغير مسلم فتم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافاً للمبطلين المتعصين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمداً وعدم قرض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

الاسفرائيني الذي هو واحد من آباءي الذين أنتخبرهم وأغلب في النسب بهم من سواي لاني لا أقدر أن أكرم الحق وان كان علي وهو خير عصام يتعم به لدي ولة الحمد على خير نعمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسوا) أي أولان لا يرد نسبة المازيدية أيضاً بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سوا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان يجعل المازيدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الأستاذ ابا اسحق الاسفرائيني اسكنها الله تعالى فرا ديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاص فيها الاسلاميون قال صاحب الكشف الخوض الدخول في الباطل واللبو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كاذبي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون التمكن من رد مذهب المعتزلة المنتسبين بأذيال الفلاسفة في كثير من الاصول بل هو ألصق بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلاً ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله لتتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولي والفرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جملة كلام المتأخرين بل لاهية لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فاتهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطيبيات والآليات والرياضيات فسموا المجموع كلاماً فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين المخالطين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله تخلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تخبري لقوله مسامحة فتأمل (كنهوي)

(قوله مسامحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله تغلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الرجوع إليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المحلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مفيد بشئ والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فإنه على قانون عقولهم ووافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للعصان واثبات الحدوث ونسخة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وكاستغناء الجال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تتعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا ولتعدد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك الدارسين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفرقها في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلتلك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في نبي من تينك القيتين لاسباب الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لأن مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه أنه قد صرح في شرح المقاصد بأنه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما يدرج (٣٢) بها علم الكلام خاصة كباحت النظر ثم قال ولو سلم أنها من

مسامحة واستخدام ولا جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبييات والالهييات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لأن مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد الشرف الأئمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وتنوع على الشارح تشييعا مفرطاً في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود المعنى انتهى فالصواب أن

يقال لأن مذهبه ان المنطق علم برأيه وهو هنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لأن وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار إليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه أنه لا محذور في لزوم ذلك وأما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرح والمنطق ليس كذلك بل هو بما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية واعلم أنه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولأنه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا أن يكون علماً شرعياً للاطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي ميسرة في علم غير شرعي وجعل من ذلك استدلال الأصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشييعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجزئ عليه الا قلني أو منغلغف يا حسن من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الأصول الى العربية مما لا يفوه به محصل أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فمضى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علماً مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشبيع المذكور أصلاً فإنه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالعبر الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على

ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله تخططوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمزاد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فليكن بدين البادية والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأيه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة المنسوبة عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكره والنظام ذلك في حق القدماء مما لا يوضح (٣٣) عليه الاجزاء من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه ونحوه في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وهذا نين انه لا يلزم الخ) أي يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة المنسوبة عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزءا منه) أي من

احتياج الاصول الى النعم والصرف والحق به كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع أنهم ينعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعم العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا نين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمية جزءا منه لان احتياج اعم العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) ينجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والاهليات ونسب من الرياضيات ويمكن ان يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا بهمة الاتيين وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لاتعدوها شرف الموضوع والغاية وقضية الحجاج وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعله السبب السند راجعا الى قضية الحجاج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته المقائيد الاسلامية فلم يرد من جهاته لكنه مما تنفقاء العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجاج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حجاجا قطعية فالاولى وكون حجاجها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م ٥ حواشي المقابذ ثاني) (تمام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندی) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومته لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني ان التكلم الخ) لوجه تخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايضة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كانه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذا ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومتنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد وبمجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار به في الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولما قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ما هو الاعم من الشرط والشرط (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كالا ينبغي على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خير به لا يجوز التقليد في باب العقائد فلهم استدلال كما يدل عليه ما سنده كره نقلا عن شرح المواقب قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقب ولو سلم ان دينهم بطريق التقايد فالمستفاد مما روى وحديث اتحاد المتقدم لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجهود هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهى ر ر (قوله فقد دفعه صاحب المواقب) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانهم يحتج على تقدير محته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما يقضي وأعطى والاقبياد له (١) على انه خبر آحاد لا يمارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المتع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصراح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري قاله روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت مجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالمحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقب * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحيث معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبني الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعلم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكأنه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم بالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمي كالسكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي واتما أسند الى الوجود ناسحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

(وحشتر)

مفعول كاللغني لكن الظاهر انه مصدر مبني فاللغني لما كان

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعلم الاستدلال الخ) فيه انه لا حاجة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالثبوت على وجود الاشياء كما لا ينبغي وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير نيلها لا يفتح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالله ذكر فان ذكر النبي لا ينافي ما عداه (قوله ليشعر الخ) لتبيل للثبوت لا للثبوت وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو اول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو اول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم إنما يكون وجها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو اول الطرق (قوله كالسكلام) ان أريد أن السكلام سمي بتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهري وان أريد انه سمي بتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الائمة لما ينبغي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجتماع الائمة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والاقبياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقب (منه)

(قوله لان التنيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على ان المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بهما متحقق كما ان المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف ايضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المنيعين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لابتاني كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات إذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جهة المحدثات فلا وجه لاستثائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على أنه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السميات كسائر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيثير اليه بقوله إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وذلك ينافي حصر مبنى الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات ونسبجي منه ان حقيقة الاجماع انما تنوقف على صدق النبي عليه السلام لان بناء قوله عليه السلام لا يجمع أممي على ضلالة وصدقه لا ينوقف الا على (٣٥) المعجزة تأمل (قوله إذ ليس لجميع صفاته

دخل) ظاهره بشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات تأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السميات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى النقص والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة إذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فتدفع ان الصحيح ثم بها والظاهر ان تقدير قوله ثم منها الى السميات ثم الوصول منها الى السميات لان الاستدلال منها والا لكان المناسب على السميات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالية لا بالتنيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساححة ولا يخفى ان التنيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يتم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مفاصل الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به قلعي الاول بناسب المنيعين الاولين للحق والثاني البواقي والمعنى الثاني للحق أنب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع ثم يراعى الترتيب ثم المقصود بالتقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه نصدير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لا حاجة الى قول المصنف والعلم بهما متحقق لان التنيه على الوجود يستلزم التنيه على تحقق العلم تأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنيه على تحقق العلم بهما تأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفاً على التنيه والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنيه يقتضى سبق العلم في الجملة والتفلة عنه والمتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالية (قوله مساححة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه نصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال أهل الحق الخ تأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو المفاد أنب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال إذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله تأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السميات فتذكر انتهى (متبع)

(قوله والقول باحتمال الخ) قال هذا القول هو المحشى الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا القول مخالفا للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الخواص والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيدا للقول انتهى * وأنت خير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الابهام الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لا بالاباء واما ما ذكره المحشى كمال الدين الاسود والمحشى ابن الجيار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فنش من عدم معرفة الابهام وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصودا بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

الثلثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للنفي ويحتمل ان يكون قيد للنفي وان يكون قيدا للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المجانب فانه يمنع قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كما رقم على الماء والتحكيم بالخيال * ثم الحق من أسائه تعالى أيضا وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضا فالضمير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أفتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يفتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جدا فلهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار بدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الافعال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد

ان يرجع الى ما الى كلاهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشى صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد المحشى الخيالي (القول)

(قوله يمنع قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا بعد في ان يعمروا عن انفسهم بأهل الحق وضما للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من بدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون للمعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس ههنا الاعتبار وفيه ايضا انه يجوز ان يكون للمعنى ان الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشى الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور فيجوز الخ (كفوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد (قوله فان قلت لو كانت الحق) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هنا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على المصنف (أقول) يجوز ان يكون عدم الاتصاف لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيغيبه قطعاً فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التدبير المفروض هو مطابقه الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع مطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء وتفسيره لم يلزمه تفسير حقيقة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب ان يقال تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقيقة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قالوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الحق) لا يخفى انه

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب ان يقال فإلغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الحق) هذا ينسب بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مباحة أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى ينوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لا فائدة في ذكره هنا اذ افادة عدم البطلان منحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لا يخفى فتدبر (قوله قلت

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحقيقة (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب يمكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم لا واقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد قلت في تفسير الحفيد بمطابقة الواقع للحكم مباحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة بتحقيقه وعدم بطلانه في الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة المباعدة في نيته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتجعل أصلا للواقع في الحق مباعدة ليست في الصدق في هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب النونية بل المتأني له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وإن الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المباعدة في نيته (الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققة بل فيه مباعدة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقيق من الواقع (قوله بل المتأني له ثبوت الحقائق الحق) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات مناقيا لمذهب النونية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة مناقيا لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجها لا تخام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيدا أو تقريرا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبها على ان الاظهر الحق) قال (القزويني) قل هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ما هو لان ما به الشيء هو هو بعم السكلي والجزئي والماهية شائعة في السكلي ومفسر بما يقع في جواب ما هو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطن لفظ الماهية برادفة الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معاً ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون إلا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم السكينة التزاماً انتهى وهذا الكلام بمنه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المقول أهم من الحاصل في القوة العاقلة إذاً الأول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليرتب عليه أنه لا يكون إلا كلياً فان المقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر أن المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل إنما أراد أن الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصل في العقل كلياً كما زعمه الشارح إذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب بل المقصود الإشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد استزكاها في أن معانيها كلية وأن الوجود الخارجي لا يستبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في إطلاق لفظ الماهية أن يكون ذلك المقول في جواب ما هو أمراً بمعنى لا وإن لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الأغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الإطلاق

فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الأغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحقق

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في أن تستكمل (مشتقة) في توضيح هذا المقام بأن نقول أن قوله حمل مبني على خبره قوله بعبارة قوله وقد يقال بنقول القول وكلمة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبراً وفي متعلق بتفسير وقوله تنسباً على للعقل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لأنه متعلل للضعف ووجه البعدان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين)

(قوله وقد اجمعوا على أن الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح النسخة أعلم أن الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق محامي أقل اعلالا ولا يخفى أن الحق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وأن الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى أنه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله في إطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه أن الماهية منسوبة الى لفظ ماهو بالحق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما إذا أريد به لفظه يلحقه الهذرة وأصله مائية أي لفظ يجاب به عن مثله بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في أبالك هياك ويؤيدمان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحق ياء النسبة وتاء التثنية الى الاسبية بكيف (١) والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف عن السؤال بكيف والبناء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف كما أن الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحق (منه)

(قوله وهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المجنى الخيالي بأن ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاختصارية غير وارد وإن ما ذكره من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وأنه رد الخ) هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجمل وعدمه (وقوله وإن الخ) عطف على أنه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من أن الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو يلائم ما صلب (وفي المتن)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالأخذ لا ذكره في حاشيته على شرح الشبهة أن الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الأبرى أنه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل إطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان أقل اعلالا) إذا ليس فيه حذف الواو كما كان في الأخذ عما هو (وأنت خير) بأن المناسب أن يقول أولاً قد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشبهة حتى يظهر أن الاعلال أقل في الأخذ عما هو (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشبهة (قوله ولا يوجد له نظير) من قيل عطف العلة على المعلوم أي في محته نظر لأنه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله وأظن أنه منسوب) يعني أن الماهية منسوبة إلى لفظ ماء بالحاق ياء (٣٩) النسبة به وبالحاق الهزة أيضاً لأن مثل ما إذا

أريد به لفظه كما هنا يلحقه الهزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشبهة فيكون أصله مائية أي لفظ بحاب به عن السؤال بما قبلت الهزة هاء لا بينهما من قرب المخرج كما يقال في أياك هياك ثم أنه أيد هنا التوجيه في حاشيته على شرح الشبهة بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى في شرح تعريف أسماء العدد من الكافية الكمية اسم

مشتقة عن ما هو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكان أقل اعلالا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة التثنية نظر ولا يوجد له نظير وأظن أنه منسوب إلى لفظ ماء وأصله مائية قبلت الهزة هاء كما يقال هياك في أياك وله نظائر فانه يقال لا يحجب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة إلى لفظ كيف ولما يحجب به عن السؤال بكيفية نسبة إلى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو ما به الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بآبائه للشيء إلا نفسه بخلاف الجزء والمعارض فانه باعتباره مع الشيء وآبائه للشيء يكون الشيء وغيره فأنك إذا اعتبرت مع الإنسان الإنسان لا يكون الإنسان إلا الإنسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الإنسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الإنسان والضاحك وهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلة هذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع إلا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكنى ماهية الشيء هو أي ماهية الشيء الذي لانه صرحت أن الضمير الأول ضمير الفصل لا فائدة أن ماهية الشيء ليس إلا الشيء وليس ضميراً راجعاً إلى الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد أن هذا التعريف إنما يتم على مذهب من قال أن الماهية غير مجسولة والا لا تنفص بجاعل الماهية ماهية وأنه يرد على كل تقدير الداعي لانه ماهية للماهية وإن كلمة البناء الدالة على السببية تقتضي

لما يحجب به عن السؤال بكيف كما أن الماهية اسم لا يحجب به عن السؤال بما والكيفية اسم لا يحجب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وناء النفل من الوصفية إلى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشبهة (قوله كيفية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشبهة (قوله والمراد بقوله ماهية الشيء هو هو الخ) وقال (البهشي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سميته للحصول ولا كفاية أحد الضميرين كما لا يخفى على التأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجمله هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحل بلام الجنس كقوله هو ولقد أمر على اللهم يعني فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني أن البناء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بآبائه للشيء إلا نفسه) فيه أنه أن أريد النسبية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فإن مفهوم الإنسان والإنسان متاخران كمفهوم الإنسان والإنسان الناطق وإن أريد النسبية بحسب ما صدق عليه فالتأخير بين ما صدق عليه الإنسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيقاً (كنوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله ما به الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالأخصرية ولعل المراد به المحتى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي ماهية الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان يحذف شهر منه على ما حققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وحجة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا الخلل يحتاج الى التفصيل في الامكان فنقول الامكان مقول بالاشراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اي النائية عن احد طرفي الوجود والمعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بمتع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتع وانما سمي امكانا عاما لانه المتصل عند ظهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بمتع وما ليس بمتع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة النائية

عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب الا نية وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المنصود منه فالمتعلق ما يحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحیوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل اتما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الجمل فناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية مترتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مقابلة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المتبادرة من قوله بخلاف مثل

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدون هو ان حقيقة الشيء وماهية ما لا يمكن تصور ذلك الشيء بدون او ان يخص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدون وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور الجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعماء والتصور على وجه التفصيل تصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور مجمل الانسان بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصور وايضا يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله الكنتي قال الفزويني ونظيره عدم امكان تصور الشجرة في الجزئي الحقيقي دون قلائص الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كاذكره المحتى الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لا بد وان يتصور عند تصور الانسان غاية انه بالاجمال كما قاله المحتى الفزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهية التي هي الحيوان الناطق فان التصور وللتصور محالان ههنا كما ذكره المحتى الكنتي

بالامكان الخاص ومنها ان سلب الكتابة عن الانسان واجبا لها لئلا يضروا في المعنى لتركيب كل
منها من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما تسمى خاصا لانه للتعامل عند الخاصة من
الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ما ليس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس
بواجب ولا بمتنع والممكن ان لا يكون وهو ما ليس بمتنع ان لا يكون واقعا على المتنع وعلى ما ليس بواجب ولا بمتنع فكان
وقوعه في حاليه على ما ليس بواجب ولا بمتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط
بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسب ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احدى الطرفين وهي اما ضرورة
الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول علما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه
متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مطلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بالتفصيل وان لم تعرف هذا
فلا ينعكس لك التفصيل في المقام (قوله ولا يمتنع لدفع الخ) هذا رد على الجألي وقوله لأن غاية ما قبل الخ علة لعدم التمتع واما قوله لأن
معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض ما ليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورهما بدونه فان البيان لا يشمله تقدير
(قوله كذلك) أي اخطارا بمعنى أنه يجب حل قوله ما يمكن تصور الانسان (٤١) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

<p>اختارا بدون تصور اختارا حينئذ يدخل الذاتي واللازم بين فيه فأما (قوله مطلقا) أي سواء كان محولا أو لا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) أي يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف</p>	<p>يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى انثاني يتم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه الين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضير فيه الى مثل الضحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحيث يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه ما بل منفصل الماهية كما عرفت ونخرج عنه الاوازم الينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا يمتنع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم بين لان معنى اللازم ان يكون اخطارا الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لأن غاية ما قبل انه يمكن</p>
---	---

(م - ٦ - حواشي المقاييد ثاني) (عصام) الجامع للمانع بمجموعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان
بعض من العوارض قلستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي
ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لا تضرب دخول الذاتي ولا يمتنع قوله
فيدخل فيه الذاتي (قوله بل منفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة
الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله ونخرج عنه الاوازم) يعني ان الانتفاض انما هو
بدخول الذاتي لا بخروج الاوازم الينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا يمتنع
لدفع الخروج) أي لدفع خروج الاوازم الينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بان يمكن تصور الماهية الخ يعني انه
لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج الاوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان
تصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها الينة بناء على ما قبل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم
بطريق الاخطار (قوله لأن غاية ما قبل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي
فيه التمتع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق التمتع فهو خارج عن قانون التوجيه (كقوي)

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه)

(قوله ولا ينفع أيضا الخ) هذا يضاد على الخيالي وقوله لان غاية الخلة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا لا يقتدر اعني قولنا قلنا
 واعتبار الشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من الشخص المركب من الماهية والشخص فتساج لظهور المراد والمراد
 بالاعلاق حل الاعتبار مرة على وجه المروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاعلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجمل الخ) فيرد على
 الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخصه وما يجهل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص
 (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد
 وما ذكره ابو الحسين البصري والنصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس
 سره في شرح المواظب من ان هذا قريب من الاشاعة فبني على حل أحد المذهبين على الترادف والاخر على التباين فيثبت يحصل
 بينهما التباين لا العينة لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الخشي الاشاعة ومن يحذو
 حذوهم لكان أولى (قوله وقال الثاني) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من التشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه
 اصلا ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللزوم عقيب زمان تصور الملزوم
 فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين
 وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايقين
 فيما يقل به احد (قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققة الخ) اعتبار التحقق على وجه المروض
 واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص
 ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا
 وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التبعين جزءا منه وبالجمل لا يحج ما قيل ان الشارح
 جعل الهوية بمعنى الماهية المروضة للشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من الشخص
 (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع النير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا
 هو المعلوم وقال الثاني ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام
 هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فمذهب المعتزلة
 الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة
 والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة
 كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتفيه فتأمل ولم يقل
 التي والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود
 (قوله كما في المتضايقين)

فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالمحمول (من)
 اللهم الا ان يقال انه منظر لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضعين بمعنى المروض وفي الآخر
 بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاعلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى المروض يحمل الشخص
 على المعنى القوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع)
 شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قريبة على ان المراد من قوله باعتبار
 تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يحج ما قيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا بد دفع بما ذكره كما لا يخفى
 فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان اعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا
 حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضا فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا يتنافى ان يراد بأهل الحق جميع
 مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله علي من قال معناها وقوله أشارت بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بدني وان هذا الحكم أيضاً بدني يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في مقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تقريباً لفظياً بفيد لمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتبريهاً للشيء بنفسه وذلك كتميزهم الوجود بالكون والنبوت والتحقيق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول قاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله بمنع الترادف) أي بين الموجود والتحقيق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخوانه فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل بمنع الترادف بين

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والنبوت والكون بمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان مضافهم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقيق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بدني التصور) رد صريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها تمتع التصور وعلى من قال كونه بدني التصور نظري أشارت حيث لم يستدل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يدل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بنبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والنبوت فان قلت لا يجبه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحصل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكل مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بنبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا تخمس المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد نبوت الحقائق سواء كان نبوته عين نبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى بما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالنبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغواً اذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز استفاء الموضوع فلا

الوجود بين الثلاثة اذ اتحاداً خذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التعابير في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التعابير في المفهوم وذلك بمنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من مجرد لمدام القطع بان تعابير الباين يدل على تعابير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والنبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر قد بينه على قوله على من قال كونه بدني التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي انصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد انصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يجلي عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز استفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغواً وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع وانصافه بالعنوان وان لا يعتقد في لقوة الحكم وعدم لقوته اذ مدار القوة انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه واما المنع مع من لم يعتقد انصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فإن قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلا مدخل له في الجواب

الأفراد بالأمور الثابتة ان يقال الأمور ثابتة نعم القضية المذكورة مع أنها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين أحدهما في عقد الوضع والآخرى في عقد الحل لانه ان أخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجوداً وان أخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري تمتع وكل تمتع معدوم فان امتثلها واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشبهة وقرره هذا المحنى في حاشيته عليه فيجئ سندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك أنه لا مدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع وانضافه بالتوافق في لغوية الحكم وعدم لغويته كما لا مدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا الممتع تمتع وانما هذا تقدير (قوله وكيف لا لو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد أنه كيف يكون لقوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضى وجوده وانضافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع والقوية تقتضى الوجود والانضاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) فيكون المعنى الأمور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع الاعتقاد فلا يخد الموضوع والمحمول فلا

يكون لقوا وانت خير بان
هذا التوجيه بجمل الكلام
لارد على الشبهة (قوله
ولك ان تريد الخ) أي
في الجواب عن السؤال
بقوله فان قيل الخ والظاهر
ولك ان تقول المراد
بحقائق الخ ثم ان هذا
ما ذكره الشارح بينه في
الجواب بل قسم من أقسامه
فان قوله ما نفتقده بمحمل
وكيف لا لو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانضافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء
الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية
التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله قلنا المراد ان ما نفتقده) حاصل الجواب ان
المراد بالانضاف بالتوافق الانضاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الأفراد بمفهوم متصفة
هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد
ان حقائق الاشياء مجاز عما نفتقده حقائق الاشياء فانه توجيه صحيح كما لا يخفى ولك ان تريد
بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المرئي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا
مختصاً بنابل يكون تمييزاً مشتركاً بين الكل. وأما قوله ولسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب
ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان شكك وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو
ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس
موجود والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في اقادة المتصلات المكتوبة بهذا الجمل

يكون لقوا وانت خير بان
هذا التوجيه بجمل الكلام
لارد على الشبهة (قوله
ولك ان تريد الخ) أي
في الجواب عن السؤال
بقوله فان قيل الخ والظاهر
ولك ان تقول المراد
بحقائق الخ ثم ان هذا
ما ذكره الشارح بينه في
الجواب بل قسم من أقسامه
فان قوله ما نفتقده بمحمل

ان يراد به ما نفتقده بحسب بادي الرأي وما نفتقده بحسب تدقيق النظر وما نفتقده بحسبهما جميعاً (قوله فلا يكون) (وتوهم)
التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خير بان يمكن
حمل جواب الشارح على هذا بان يحمل معناه ان ما نفتقده معاصر العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن
حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مزية في رجحانه على هذا
(قوله ولك ان شكك وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان شكك وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نفتقده حقائق الاشياء
والى تمثيل انضاف للموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انما نسيه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انما نفتقده حقائق الاشياء والا
فلا تميز بين المدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فيجئ عند قوله ونسيه من قيل عطف العلة على المعلول فتدبر
(قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بمسألة كل البعد من عبارة الشارح فلو عد جواباً آخر من عند نفسه لكان أولى (قوله المكتوبة
بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل
وفي بعض النسخ للكنية بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الأمور المفصلة المسماة
بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم للذكور انما هو على خصوصيات تلك الأمور الا انه كفى عن تلك الاحكام المتكررة
جداً هذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كقوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة إلى آخره) الإنسان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه إلخ والثالث ما ذكره بقوله ولك ان تريد إلخ (قوله على هذين الجوابين) أخذ مما قوله حاصل الجوابين وإثباتها قوله ولك ان تشكك إلخ والمراد بالإشارة ما ذكره بقوله فلا يكون التعبير إلى آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في الحمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة المفيدة بما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الأشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الأشياء) لما أنه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب أن يحمل عنوان المحمول لما قالوا أن الارصاد قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الإنسان منها ما أشار إليه في الحاشية المقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث ما ذكره هنا بقوله ولك ان تريد وقد عرضت ان أول هذه الأجوبة الثلاثة ليس يستقيم في نفسه وان ثابته يجعل الكلام مختصاً بـرد التعبدية وان ثابته عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان اشارة إليه بهذا ليس قولنا حقائق الأشياء ثابتة بخصوصه بل هو (١٤) امر كلي شامل له ولغيره وهو

وتوهم سلب الفائدة إنما يتأثر من الحمل المقصود به الإشارة إلى الأمور المفصلة ولا يبعد أن يرجع هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الأشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لكم فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا أشرنا إلى وجه ترجيح ثابتهما على أول جوابيه فلا تغفل عن اللاتي التي تفتقر من الفواض المكشور لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لكثرة عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فطبعك الجع بأن تنظر بحدة البصرة وتلقى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته إلى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جاب الموضوع بحسب الاعتقاد واردة المفهوم في جاب المحمول وقصد الانبات بحسب نفس الامر اذا كان محتاجاً إلى البيان في بعض المواضع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجاً إلى البيان أصلاً ومما احتاج إلى البيان واجب الوجود موجد وانما قال

من الكلام يحتاج إلى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتاج إليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الأشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر إلى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج إلى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر إلى قوله المراد ما تقدمه حقائق الأشياء والمعنى ان المراد ذلك لا بما اشتهر في أمثال شعري شعري من التأويل بتقيد الطرفين بالطرفين المتباينين أو بتقيد المحمول بوصف محض فتدبر (قوله فجعل الموضوع إلخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالإضافة إليه كما في قولنا حقائق الأشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج إلى البيان) أي من مواد الامر السكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج إلى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فيحتاج إلى الدليل لقيام احتمال عدمه بانتفاء الذات وتلك الصفة بما أعني وجوب الوجود وان لم يحتمل عدمه بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وتكشف هذا عما قالوا في جواب المخلطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون وجوداً أو معدوماً واما ان كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونمنع الملازمة مستنداً بأنها لما يتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو متنوع لجواز ان يكون عديمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معاً كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومنعوه من محقق الاشاعرة وواقفهم على ذلك النظام والسكبي من قدماء المنزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فقه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفي الجواهر (قوله وبعض أرباب الحوائشي الخ) يريد به الرد على الحنفي الحلي ومن تبعه كمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه في أكثر ما في حاشيته

(قوله كما فيها نحن فيه) يعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينفي استدلالهم عليه كما سيأتي من الشارح حيث قال لنا محققاً انا نحزم الخ (قوله وهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تدليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت بما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس مفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل في مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) اشهر) ورد عليه ما ذكره الحنفي الحلي فيما نقل عنه من ان البناء

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيها نحن فيه وهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * انا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نفياً لتأويل اشهر في انحاء المسند والمسنود له وهران معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلغة وانما نقاه لانه حيث يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة نبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت وبعض أرباب الحوائشي هنا خيالات وأوهام قادية من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لا زل معه بالاعتصام (قوله وتحقق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة لخصائص الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلتزم الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشا السؤال وثانيها كونها ماهيات للامور الثابتة في اعتقادنا وهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

عنى ما لم يذكر في الكتاب بما لا يرتضيه من له ادنى دراية في الاساليب فانه لم يذكر في الشرح هذا التأويل المشتهر حتى ينفي عليه النفي في قوله ولا مثل انا أبو النجم الخ وأيضاً لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشتهر المذكور بل

نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى تنأيل (١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) في (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبه الوجود في احد الزمانين بما في الآخر لا ينفي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قادية) أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاهام من تبعه وحل المراد من تبعه هو الحنفي البحر آبادي فانه قد تبع ذلك البعض في تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالحنفي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الاتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتيهما لا بيان حقيقتيهما كما يظهر بالنظر في البيان وأيضاً بيان حقيقتيهما بشكل جمع المتساويين (قوله وبناء الجواب عليه) بقى ان أي الاعتبارين أرجح راجح راجح نفول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير متبرة في أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك إشارة الى جواب آخر تحقيق بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقاً ومرضياً عنده فان بناء على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيق المشار اليه ماهر ولا بد من

(١) إشارة على انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بأن العلم إنما ذكر هنا تباعاً لقوله حقائق الأشياء ثلثة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ثبت له الأحوال ولعل الشارح لأجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحقق هناك فتنظر (قوله كما قيل) قائمه المحقق الخبالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدوا هو أقرب بالقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لأن ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب الفيل بأن يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتدخل حينئذ (قوله تمحل) مخبر ويشتهر قوله وجمله توجيهاً

ذلك ولعله أن يقال ان حقائق الأشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث أنها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث أنها ماهيات متحققة للوجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحقيقة الاولى لا بالآخرى وحاصله ان حقائق الأشياء كناية عن تلك الامور المعلومه المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحقق من قول الشارح ونسبه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله وما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على أنه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

وما ينبغي أن يعلم أن الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الأشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنبها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنبها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا أنه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الأشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على النافية والتمدية وقال العلم بها متحقق رداً على اللادرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالأشياء اذ اللادرية لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يفتضه المقام وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقبل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجمله توجيهها يرجع ضمير الماؤث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أخيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لا حاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورهما) قد يقال شبهة اللادرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورهما أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في أنه شاك وحلم جوا على ان ذلك يجوز ان يكون من جهة متناقضاتهم (قوله مما لا يفتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مررت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما أنه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لتلايق الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التعليل هو ان الاضافة هنا إنما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود هنا (كقوي)

(قوله مثله) أي مثل الممثل (قوله أو لا بها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لأنها لطافة كالأخفى وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل الجعفي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على الحشي الخيالي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على الحشي الخيالي حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبهاً على الاندراج ويمكن أن يكون مراده التنبه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله أن يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) لقطع به لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلأنه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهما متحقق وأما ثانياً فلأنه أن أريد القطع به لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض الكاملين كالإنبياء عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قبل وبالجمله لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وأن أريد القطع به لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من المعنى بعيد عن

عبار الحشي القزويني جداً ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورهما تفصيلاً) فيه أنه أن أريد أنه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع إذ التبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالمعلم بالحقائق والفرق محكم وأن أريد أنه لا يستدعي مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في المدول

منه ما يمكن أن يقال أن التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لأنها راجعة إلى قوله حقائق الأشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر أما بأن يقدر الثبوت لأن العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورهما تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً وأما بأن يراد العلم بجنس الحقائق إلا أن التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ بما أمكن لأنه أنفع وبهذا اندفع أنه أن أريد بثنى العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة إرادته وأن أريد به العلم بها ولو أجلاً فاستفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال أن ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع إرادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فتدرج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لأعالة إذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائمين) علة مصححة لإرادة الجنس لا موجهة إذ الرد لا يوجب إرادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك أنه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وأن صح لأنه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها واثبت الأحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد أن كون الفرض منه الرد ينافي ما سبق أن الفرض منه التنبه على وجود ما شاهد من الأعيان لتسكن التوسل بذلك

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب بما قال محمد الشريف بتبادر مستدل بأنه إذا قبل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه أن العلم بمضمون (إلى) الخبر واقع خصوصاً إذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فإن تأنيث الضمير فيها نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لأنه أنفع) لإفادته تحققي العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدرج في قول الشارح) فيه أن اندراجاً في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً مترقياً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير إلى أن قوله رداً مقول له لقوله أن المراد الجنس وهذا هو الأقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال الجعفي عوض الدين وبحقيل أن يكون ممنوعاً لأنه أقوله فقال فيما سبق وقول المصنف قال أهل الحق تأمل وقبل جملة تعليل لقال المذكور في المتن وأن كان أبداً أقرب من جملة تعليل لقول الشارح أن المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله إذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن إرادة الجميع أيضاً بطريق الأولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وإن صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لأنه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من أن اللاذرية لا ينكرون تصورهما لئلا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعاً إلى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحتج الخيالي (قوله على الحقي) أي المستقيم (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على الغنادية والضمدية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحتج الخيالي (قوله قيل سموا الخ) قائله المحتج الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المنزلة حيث قالوا لا حكم في المسئلة بل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لا تنافي) لصحة جنسها (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الأعيان والأعراض فلا يحصل التنبه على وجودها وقد مر من الشارح أن القرض التنبه على ذلك وأما ما قاله الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالبيان فن (٤٩) قيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام

و بين ما يوجد في الخارج (قوله فأنزل) لعله إشارة إلى أنه إذا لم يجوز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجوز إرادته هنا أيضاً لذلك ويختل أن يكون إشارة إلى أن المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم أن الاستدلال فيها يتأتى بما يشاهد لا بجنبه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان حصل ما يقال هو أن تخصص انكارهم حقائق الأشياء بل يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة تقاومها ونعائتها في القوة فالأظهر أن تحمل الأشياء في قوله حقائق الأشياء ثابتة على المعنى الأعم نعم لا تشمل انكار حقائق الأشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالأظهر بالنظر إليها قبل سوا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر إلى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذاهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلاً فرجعهم في مذاهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الأمر وهو المتبادر فلا ثبت الأشياء إلا في الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيها ووقعوا نظراً إلى أن الصفراوي يجحد السكر في فهمه راء ونحن نقول بمحمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على أن الواجب على كل مجتهد وتابعه ما أدى

(م - ٧ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر أنه هنا أيضاً محمول على ذلك مع أنهم ينكرون حقائق المدومات اثباتية أيضاً كنسبة أمر إلى آخر نقياً أو اثباتاً ولا يخفى أن هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد وينقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التخييل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولا يدفع التافهة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الأشياء ثابتة) فيه أن كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر أن مراده حمل الأشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الأشياء على المعنى الأعم فانه قال والأظهر أن تحمل الأشياء هنا على المعنى الأعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول بمحمل الخ) هذا مأخوذ بما ذكره المحتج الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حقي بالنسبة إليهم وباطل بالنسبة إلى خصمهم (كفى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من جهة ما قبله ونذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل الثور عليه بمنزلة الثور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تغير البعض) وهو النظام ومن تابه (قوله وقبل الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللادرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجي (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه ليراد هذا السؤال والجواب بعد مقال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) راعم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب الندية انه يحصل للحقائق نبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وقارة ان مذهبهم انه لا يحصل لما ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد أقوالين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حيثذا اعتراضاً عليهم لا يبا لمذهبهم وذلك ينافي سوق عبارته قطعا (قوله لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم تأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء ومنسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولا فلا نه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر

إليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تغير البعض صدق الخبر عطافعة الاعتقاد وكذبه بدمها (قوله وهم الندية) نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي خيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم نبوت قدم القرآن وحدونه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يزيدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها نبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لا يثبت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بنبوت شيء ولا نبوته) يستفاد منه انكار العلم بنبوت شيء ولا نبوته دون انكار لانبوت المعلوم مع انه ليس كذلك لانهم لا يعترفون بالعلم بلا نبوت المعلوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله وزعمناه شك) مع أنهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا بكونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول الماري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار نبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منها بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بعمونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على نبوته يجب تقيده ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصغراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك إنما يتم لو انحصر منكم في ذلك وقد ذكر قبل (ارد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون منسكات لم وسيجي بعد ورقة ان دليل اللادرية مع ضربة ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفرقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم إيجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجي من الشارح حيث قال قلنا غلط الخس في البعض الخ وأما ثالثاً فلان منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك في إيجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الاتجاج قائل ولا تفعل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض إنما يوجب التساقط بقي أصالة عدم ترجيح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض وإشارة الى عدم إيجاب منشأ آخر للانكار لكنه سيجي على أحد التفريرين في مذهبهم فيندفع بالترير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم الندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفرقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فبما ان قوما من الناس يظنون ان شبه السوفسطائية قوم لهم محلة ومذهب ويتشبهون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفسطائين مشتقة غم الغلط والحكمة المموتة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وانتم طريفة اللاادرية التي تقول انا لا نعرف نبوت شيء ولا انتقامه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقب بظهور ان السوفسطائية قوم لهم محلة ومذهب ويتشبهون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنى الشارح في شرح المقاصد بعبارة نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب عن ادعائهم مربوط بقوله لا في رد دعواهم ينبغي لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الطوائف عن هذه الشبه يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قررنا في كتابهم فالصواب ان لا يتشغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يمدوا حتى يعرفوا بالحيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبداهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينفع في دفع الاراد المذكور (٥٦) بالنسبة الى النزاع الزامياً فان معنى

قوله والزاماً ولنا في الزام خصصنا فالفضل للمختم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أبواب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه المناظرة إنما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللباقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن ان يكون في العالم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم إنما يتوجه بعد إقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان) دفع شبه اللاادرية به ظاهر أما دفع شبه العنادية والتسدية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعاقى به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالبيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى البيان والبيان لا يكون باطلاً اكن في صحة في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالبيان والبرهان يعني ان الجزم ببداية العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

بالضرورة) قبل الضرورة هنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لا بمعنى البداهة بقربنة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبه اللاادرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبه السوفسطائية ورد دعواهم ولا ينبغي ان يتأني ما ذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لا في رد دعواهم وما ينبغي منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول مجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه اراد بالشبهة ما هو أصل دعواهم لا ما هو منشؤه ودعوى اللاادرية انهم شاكون ولا ينبغي ان جزمنا لا بوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبههم به ظاهراً والحق انه لا يثبت مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً صادقاً صافياً المقدمات يجب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو أنا نجزم الخ وتقرير الدليل أنا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالبيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من البيان أو البيان (قوله لا يكون باطلاً) لم ان يمتنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى البيان أو البيان من جهة الاوهام والخيالات عندهم لحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبههم بل الطريق تفديتهم بالنار ستر عيوبنا السار (قوله لكن في صحة) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلاً خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كنفوى)

(قوله لانه غير داخل في البيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان ارباب المناظرة يعاملون بالنسبة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامي) لا بد ههنا من امرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الالزامي موجبا للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعقاده فإنحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يحقق) (٥٢) تفسير لنفي جميع الاشياء وإشارة الى انه بمعنى السلب الكللي ليظهر

لزم الإيجاب الجزئي
أعني ثبوت جنس الاشياء
لعدم تحققه (قوله فلا يتجوز
الح) اذ مبناه رجوع
الضمير الى الاشياء بمعنى
جميع الاشياء (قوله ثبوتها)
أي ثبوت الاشياء بمعنى
ثبوت كل واحد منها
(قوله لا يستلزم ثبوته)
أي ثبوت جميع آحاده
(قوله بناء على ان انتفاء
النفي يستلزم الثبوت) بينه
التفريقي بناء على ان انتفاء
جميع الاشياء لزم ان
لا ينصف بعض الاشياء
بصفة النفي فلم يكن بعض

لانه غير داخل في البيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيبي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة وسد فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيبي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية طار عن الفائدة وبما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق انركبه من مقدمات يقينية فقابله بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وهذا تحقق ان قوله الزام ليس بجعله خارجاً عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجوز ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن الين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النفيين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يحقق شيء وان لا يحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على المتبادر) هذا يخالف ما ذكره

الاشياء منفياً اذ النفي ما انصف بالنفي وقام به النفي فان لم ينصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في)
أو هو ملزوم له فليزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق
النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة
من الحقائق فلي هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما
ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله
بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعى اجتماع النفيين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء
بمعنى انه لا يحقق شيء من الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء حتى النفي فلم يطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك
النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النفيين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما
وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاء يستلزم الثبوت كما مر كفى

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يزيد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالتزام وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يميزون تحقق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض كلامهم بها ويلزمهم الالتزام بل يقولون بتحقيق النسبة تابع للاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن ابن بيسر الالتزام لم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد استحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالتزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالتزام على العنادية والعندية) ان يريد انه ذكر فيه انه يتم الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة ثبوتات أو نفي سببا اذا تمكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انها يشتركان في التناقض والاشترائك في التناقض اغبر الاشتراك في الالتزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان اريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والثبوت الذي اعترفوا بحقيقتهما عندهم انها أو هام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

في شرح المقاصد انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والالتحاق التي وهو حقيقة من الحقائق وهذا وقد عرفت ان المقصود بالالتزام ليس الالتزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا) الضروريات منها حيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدوية والاكتفاء باستدلالتهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو اتعابهم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لم أن يقولوا بتحقيق الشرطيتين والملازمين وكذا الأنحصار بين الثنتين كل منهما يتبع الاعتقاد ومنع قطع النظر عن الاعتقاد لا يتحقق شيء منها وكذا كون الشيء حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالتزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الفرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته العلم الا أن يقال المراد في حد ذاتها لا ثبوت الاشياء ثم اتهم لا أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فإذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا لثبوت الاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا لثبوت الاعتقاد ثبوت تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالتزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح اتعابهم على العنادية قافهم وهذا ما أظنه له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالتزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالتزام هنا ما يكون بحيث يلزمه الالتزام في نفسه وان لم يقبله الحضم لحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره هنا اتعاب هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدوية) المناسب شبهة اللا أدوية أو منشأ مذهب اللا أدوية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواظف أو قول للعنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدوية فيسبب كل البعد قدبر كفى

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل على لعلم الثبوت وقوله عما لا ينبغي الخ خبر المبتدأ
 قالوا للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبية (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو
 سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحتشاح ذكره
 هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون السكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالوار والظاهر فيكون بالله جوابا لما
 (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر تعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصح بطلا من مذهبي أخوهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليتهم
 يعني أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك ان تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لا يبطل مذهب الفريقين
 بالدليل الا لزامي أراد ان يبين هنا بطلان مذهب الأدرية بردهما تسكوا به ليم الرد على الثلاثة جميعا وقد دره حيث أبحث المطلوب
 بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الا لزامي ثم أشار الى رد الأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذا مال
 ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والائبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلا تاما للأدرية بلا ضمية

ان ما لا دليل على شيء منها يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل الأدرية بلا ضمية (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للانباء الخ) بتدأ خبره قوله بما لا يناق يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وإبطاله

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل الأدرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضمية ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العلم ودليل ان للانباء نبوءا تاما للاعتقاد بما لا ينبغي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهمل التمرض له لمن يدعي نبوته انشيء في نفسه قال ناقد الحاصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها فيجدهم التثبت فيها برومونه كذا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الإيقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وتنبه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للمتلقي ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله واخرى قد يغلط) المعطوف محركة ان يعني بالشيء فلا يعرف وجه السواب ويضلل كيتم والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالهاء كذا في القاموس ومن الذين ان اطلاق الغلط من الأدرية بناء على زعم الناس وكذا قليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة لواقع ويكون السكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكشور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوحي الحلوا سرا غلطا لا يصح على زعم العندية أيضا لان لها ثبوتا تاما للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

هنا لانه لا ينبغي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء) (والبدوي) على زعم الناس) قال (المتلازمة) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضا ينبغي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان السكل مشكوكا عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون السكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان السكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من الأدرية أي ومن الذين أيضا ان قليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكشورا (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضا على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم ينبغي مذهبهم فانه لما كان السكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا قليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافتكاف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا بخصوصا لا يتصوره الشاك والاطحان بان السكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كغوى)

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث يتكرونها حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فن قال الخ) يريد به الرد على الحسي الخيالي بأنه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعديل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحل في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايضة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا على لجمال قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرأ وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تعني بمعنى اليقين متعدياً الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وما اثر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضاً قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من الحسي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الاجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثر لا سيما اذا كان في غاية الملل احالة على المقايضة لواسع المعنى (قوله المعنى) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الخفي لم يفرق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواقي { ٥٥ } من التجريبات والتواترات واحكام

الوهم في المحسوسات
والحدسيات فداخلة في
الحيات اذ المراد بها
ما للحس فيه مدخل سواء
احتيج في الحكم الى شيء
آخر سوى الحس أولاً
واما الوجدانيات فلم
يتعرض لها لانها لا تقع
لها في العلوم ولا تكون

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية شيق المعنى * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية الملل * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحيات والبديهيات لانها أظهرها فارتفع الامان منها يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) بمصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرأي يجد الخلو وجدان مرأ يصيه احابة مرأ لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المختلفين ظالم فلا امان فيه وتعرض شبه يفتر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا أولى مما حل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحيات فتدرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول فكيفاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في النصبتين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاغتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقب واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف النصبتين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وحمل الشماع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشماعين ولا يحمله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول للذي يقصد الاحول فكيفاً فلم يتد باستعمال أحد الشماعين دون الآخر فيشمعها مما لاغتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال (القزويني) (٣) وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احول قال له اعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول ايها اعطيك قال الاستاذ اطني أحدها واعط الآخر فاعطاهما التاب في نفسه فانطلقا الاثنان معاً جميعاً فتمجب وتجر (قوله وهذا أولى) اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بأنه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا بتصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فلي الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة امر أخرى كالاتي فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للاف وعدمه هكذا قال القزويني

(١) وانت خير بانه لا يرد عليه اه كفوي (٢) وهي المسألة بقضايا قياساتها معها (٣) وفي نسخة البردعي

(قوله وليس هنا سبب الخ) هذا إشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك شيئاً عاماً لفظاً عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلالة المسك والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيه بل نفيه المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فإذا اتى مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما أنه ان يحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه ان لم يحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى (٥٦)

من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيت أنه ثابت في نفس الامر حيث تمسكن في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيه فلا يرد ما قاله بعض المتضلاء أنه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة الخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات والاختلاف في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحاً وجلاءً بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحدهم خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الخس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم ناقصاً لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قلبه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس هنا سبب عام للفظ بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلالة المسك (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظري مناقاة كثرة الاختلاف لها قائم واستغن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات قاله شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الا أدبية منهم خيال وروم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع التقيضين وارتفاعهما فن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يمتثلون الا بالخيالات والالوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق ثبت

ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدبية (ولي بالدين) {بعض}

{قوله لانه يجمع الالتزام} فلا يرد ما ذكره {الطورسون زاده} من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام لفظ عام وأن يقولوا ان القول بأن بداهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكشي * ان قلت قد يحكم بانتفاء اسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال إنما هو الجزم بالخصوص لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لاني الاول ولا يلزم من بداهة أحدها بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي المناقاة للجزم بالحقية فصدر (قوله عند غير الا أدبية) يدل على ان الشدية كالعدادية تنكر الحقائق نفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان الشدية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله قالراد المعلوم اليقيني) وفي استفاء اليقيني على مذهب المعتدية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) واثم خير بان الظن مطلقاً لا يكتفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا بنفي ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلام مركبا ولنا جعل الا أدوية لنا كونهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعتراهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى حصل (قوله قالراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي أن لهم معلوماً تصديقاً غير يقيني وقد ذكرنا أنه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير الا أدوية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق أن المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لأن ثبت به مجهول (قوله أنا غير مجوز) قال الحنفي البحر أبدي قيل عليه أن التعذيب بالنار غير جائز للخلق وإنما هو خاصة الخالق جل شأنه قل عليه السلام لا يذهب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهي عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوزوا للتشديد على الكفار والمبالغة في التكاية (٥٧) والنكال كذا في شرح المشكاة في

باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير في اللواطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا النسخ جكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار قاتلي فاخذ يتجزع ويتالم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتالم بها فتاب ورجع عن

بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالاً ووهماً كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالاً ووهماً عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان الأدرية قالراد معلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً قالراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكتفي للآيات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظناً كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا مجوز تعذيبهم شرعاً حتى يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهمة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة ثابتة للاعتقادات فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي بحب الحكمة) الا وجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكتابة على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما ثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الظن في الحس وبداية العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه بآيات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى آيات السنين المتطوئين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بالحقائق الاشياء وإنما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م — ٨ حواشي المقاييد ثاني) (تصام) مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التازع (قوله بزعمهم)

خبر المبتدئ او هو قوله وإطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهومة يأتي عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظواهر انه على سبيل الاستعارة التكميلية (قوله الاموهمة) من موهمة الشيء ذاتيته بالفضة أو الذهب ونحوه نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه بآيات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آيات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من مجرد ما عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولو فري باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد في الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآيات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم ثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآتي في صدد الآيات والتعقيب بشئ آخر فلما ثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالذكور هكذا قال في حاشيته على شرح التسمية عند تقسيم القضية الى الحسية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما ثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الظن في الحس وبداية العقل والنظر المتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قدبر (كفوي)

(قوله مع ان المراد الخ) ولا يخفى عليك انه يهيم من هذه الملاوة الجواب مما اعترض به على الشارح فيما سبق من انه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله واسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهاك فانرجع نمة (قوله مع كونه ارجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل العلم وهو الموافق للعرف واللفظ وفيه رمز الى الرد على المحيي الخيالي حيث قال لكن عدة علماء يخالف العرف واللفظ فان البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مقيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجي ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لا اختصاص من بالعلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التعليل ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة انشأنا كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان النور اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافة الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح السبب يحمل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم ينكشف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة بما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات المعجم داخل فيه وليس يعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لا اختصاص من بالعلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بان العلم المأخوذ في

هذا المحيي مبني على مذهب المتكلمين (قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق اوالى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس يعلم فلزم يذكر قوله لمن قامت هي

به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) (تفسير) أي وكالتصور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة بما يتجلى بها موصوفها فقوله بما يتجلى بيان لكل صفة وتفيد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان ادراك الحيوانات المعجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يقول اليه آخر كلام الشارح يخرج له ولو سلم ذلك فلا سلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس يخالف للعرف واللفظ فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقاً للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فأخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات المعجم خص اخراجه بالذکر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خير بانه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيداً لاسباب العلم كما سيجوز فلا يلغو فأتم (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على الآخر وتأتيها على الاصطلاح ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعروف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارح) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح بهم يشمل الشارح سيف الدين الاهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الافاضل لكن للتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان للتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شارح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللفظ والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعروف اخص منه والمعلم بانه اخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات المعجم فينوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله بان قامت هي به (قوله والتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج للتعريف بحمل الباء بمعنى السبب المقتضى وهذا يخالف ما سباني منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المتأخرين من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفى في بيان التجلي بالانضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول اعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والتبادر من الباء السبب المقتضى فتخرج الحياة والوجود بما هو شرط في التجلي لا يقال التبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالانضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جبراً وبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال نسبة الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللفظ والشرع وقال شارحه بطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصعب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح تحمل به العقدة واعتقاد المقلد المصعب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان افق العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللفظ ولم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويثبت اليه انكشافاً تاماً لم قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وتحلل للعقدة والثانية صفة توجب تميزاً الخ ولا يخفى انه نفس فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا يتفق ما استفاده من كلام الشارح هنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللفظ والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف غيب قوله ذلك فالصحيح ان يترك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما قلناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل هنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كقوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورة صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورة على المعنى من قيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا نصف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يتعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطفاً تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطفاً مغايراً على مغاير بان يراد بالاول المذكور القلي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آبدى) في قوله ما يذكر ويلفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلفت على القلي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليثلاً) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوهاً لترجيح ذلك ان محله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست معلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يتعملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر ويوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يتعمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

هذا فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال وبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو يوجه أهم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لا يحتمل النفيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتيقه على وجه اختياره وقد عرفت نبذاً بما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا تقاوض لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه محلاً للعلم

(وهو)

على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزماً للانتقاض

بمخرج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالمجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة بها عند القائلين بالتفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النفيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاباً لتحمل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آبدى) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الایجاد والحل على الاضافي نصف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محجوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يحمل من قيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات لانفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العنصرية وآياته على تقدير صحة يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذاً) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسرخ (كنفوي)

(قوله ويكنى في محجة الخ) هذا جوابه عن سؤاله مقدّر تقريره ان النقيض إما مشترك بين قضي التصديق والتصور وأما حقيقة في أحدهما وبجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو إشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه أنه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الخ) الظاهر وهو شمول الأول للتصورات بلا ضعف وضعف شموله الثاني لما إذا لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من أنها لا تقاوض لما (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم قضيض المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ قضيض الموضوع بحولاً وبالعكس تأمل أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان بناء على تفسير النقيضين بالممانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور قضيض اذا لا تمنع بين التصورات وأما اذا فسر بالممانعين فكان له قضيض فقولهم لا تقاوض للتصورات بما لا يمت له قال الشريف في الحواشي المضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتباين لذاتهما والثاني اما في التحقق والاشتغال كافي القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواء فيوجد في التصورات أيضاً كقضيض الفرس واللافرس وهذا المعنى قيل رفع كل شيء قضيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازياً) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضدية ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فلي وجيه أحدهما ان يعتبر نسبة الأطراف الى الذات قديماً أمجانباً أو سلباً ويسمون هذا قضيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الأول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكنى في محجة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور لم التعريف الأول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتفاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الأول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه بموجب الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في ذليله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموماً إليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه قضيضاً بمعنى المدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الخ) يعني أنه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات تقاوض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا تقاوض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو الممانع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منها ولا شك انه لا تقاوض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف ثم يحتمل ان يتصور اللا انسان اسكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكنى في محجة استعماله الخ) إشارة الى الجواب مما يكاد ان يتوهم هنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور وأما حقيقة في الأول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مبالغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) إشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه أنه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفاً تذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه أنه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد أنه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر الضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الباء صيغة اسم الفاعل (قوله لا يناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفاً بغيره ولم يكن اطلاقه موصوفاً بما لا يستحيل في حقه فثبتنا وعند المعتزلة يجوز تواليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الفزاري فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات انتهى فن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه ما يوسع ويفني من جوع

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وأنه يقتضي أن لا يكون الخ) وهذا مقتضى باطل لأنه مخالف لما قرر عندنا كما قيل أولاً أنه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجهها كما قيل أيضاً أقول فيه بحث أما أولاً فلان هذا الاقتضاء مبني على ما حققه التنزيه في كتبه من أن التميز في التصور هو الصورة الحادثة في الذهن ومتعلقه بالماهية المتصورة وفي التصديق اليقيني هو الاثبات والتنفى ومتعلقه بالطرفان وأما على ما قيل من أن الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والتنفى والاثبات وبالتيميز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضاً هو الصورة والتنفى (٦٣) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الاجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وأنه يجب اعتبار تفيد ايجاب التميز بايجاب التميز لخلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة قلنا نوجب تميزاً لكن لا لخلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يحتمل عمله بجزءاً كما يحتمل تميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون التنفى والاثبات علماً بل ما يوجهها وكذا التصور وأنه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التميز الى التجوز والمقصود نفى احتمال متعلق التميز نقيض التميز وأنه ينحج عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في إمكانه وبحاجة دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قبداً للعلم ولك أن يجعله قديماً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لثلاث بنافي قوله لذاته قلت هذا إنما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن نجعل اللام في قوله لذاته صلة للتبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون التنفى والاثبات وكذا التصور على ما ذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما في الحذف وإما في الاسناد وذلك لان المراد من التقيض نقيض التميز

فيكون المعنى أن ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى أنه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدرى وبالتقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والمماهية المتصورة في التصور ويراد بالضبط الذي في يحتمل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجاوز وقوع الطرف المخالف له بذله (قوله وأنه ينحج عليه) أي على التعريف الثاني يعني أنه ينحج عليه أنه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملاً لنقيضها مع أنها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالأمور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذعباً للإمكان الثاني (قوله الى دقة) من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استنباده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن أن يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراغه أولاً ثم راعى الأفضلية والاهمية (قوله هذا إنما يحتاج اليه) الصريح إنما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرح به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم للقيام فانا لنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في أن سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي تيمونه لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قيل أعطيتك لا عن شيء فلي هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة
يخفى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لأن السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور
الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في مناهة فقالت الفلاسفة والكعبي
وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المنزلة والكرامية انهما صفتان
زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل
السر قندي في الصحائف قال حكاه الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا
الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المذكور
(قوله بئ الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على
الحشي الخبالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجي تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لا حاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق قد وقع ما يوجهه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل
علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدهى

ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعله تعالى لانه لذاته
ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى
لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف السموع والبصر الا ان يقال
انها ليسا سببين للعلم بالسموع والبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً في انه يتوقف
العلم على حياته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستد الى
ذاته لا ينبغي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد
على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق
البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصاحب
النسوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقرين مسجداً
فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤنة فانها لا توفق
عليها فلا تصير موحية للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التفتيد اذ
لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا وفيه بحث لا بد

علمه تعالى الخ) فيثبت يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه بما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض
حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جوابا عما أوردته بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ
(قوله لا تكشف للسموع والبصر) يعني انهما ليسا سببين لانكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه
ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه
لا يراد هذا الكلام هنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم المخلوق كونها
اسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين
لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم
على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببا لعله فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارها أيضاً
(قوله وأن ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان
العلم بالصدق من شرائط التأثير والمزاد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي هيبة الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها
من أمور كالاتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كقوى)

(قوله والا لم تحصر) أي وأن لم يرد بالأسباب ما يعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والأعراض القائمة
 فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا
 مخالف بحسب الظاهر لما هو المصطور في الكتب المتبررة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين
 وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح
 المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يعتد بها) فأنهم كثيراً
 ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صرح جعل العلم المذكور في قول
 المصنف وأسباب العلم شاملاً وهذا اشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خير بانه
 على هذا بسط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكرناه بالنظر الى ان العلم كذلك
 وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا مناقاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت ان الشارح لم يجعل

الحواس المؤثرة واخبر السكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الا
 ان يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صرح جعل العلم المذكور شاملاً لغير اليقيني على ما زعم
 الشارح والا لم تحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤثر واخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير
 اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملاً لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتفريد الاسباب بما يعتد
 به الا ان يقال انما جعله شاملاً لزعم انه كذلك لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي
 ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرتا من الشارح يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم
 بالوجوب والحرمة ما يلزمها من الخبر المفيد فان الامر ينلزم الحكم بانه واجب والنهي ينلزم
 الحكم بانه محتمع بقي ان كل لفظ يفيد تصور بناء مفرداً كان أو مركباً فهو من اسباب العلم * وانما
 جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس واخبر الصادق نوحان
 (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر
 الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستمد العلوم
 والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالنفس
 المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست بنفسه ولا تجزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو

العلم شاملاً لغير اليقيني بل
 قال بترأي من ظاهر التعريف
 الاول انه شامل له ولكن
 يجب تخصيصه بما عدا غير
 اليقيني بحمل التجلي على
 الانكشاف التام كما حققناه
 فيما سبق (قوله ما يفيد
 غيره) أي غير اليقيني
 (قوله لا يقال الامر والنهي
 الخ) حاصل السؤال ان
 الاسباب غير منحصرة في
 الثلاثة المذكورة فان بعض
 الانشاء أيضاً قد يكون سبباً

للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرتا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف)
 ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعمود والنصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم
 بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يتيقن أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيجي
 من الشارح من ان عادة المشايخ لا تقتصر على المقاصد وذلك لانه ما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال
 علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاضلها جعلوها متدرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما سنطلع
 عليه وسيجي منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة المدمم قدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من التبيين ولك ان جعلها
 للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك
 مخالف لما هو المصطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدّها من غير الخارج * أقول هذا مبني على جعل من من قوله
 من الخارج لتبيين وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء جيتد لا يتوجه ما ذكره برمه اذ لا شك ان كلا من الحواس
 والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وانما الثاني من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر
 المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعتز من قدماء الفسلفة وأكثر الإمامية والغزالي والراغب والحلي وأكثر الصوفية وأما عند محقق المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره كذا في الصحاح وفي الأربعين للإمام الرازي (قوله ويحد منها إلى قوله بالاعتبار) ينبغي أن يكون زائداً (قوله إلا أن يجعل إلى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لأن السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع أن المحققين قد اتفقوا على أن المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى التكن واختلّفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقطة فلما ارتفعت في الناطقة لا عيب باقياها وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرسومة فيها لاها المدركة للآليات إلا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها انتهى وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا أن محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المتأخرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق مجوزاً ولله لهذا أمر بالنأمل (قوله ولعله إلى آخره) راجع إلى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (أولى الدين)

(قوله لا يسمى آلة)
فجعل الحواس آلة ليس
في محزه وفيه أنه لا بأس
بأن يسمى آلة بالنسبة
إلى بعض أفعال ذلك الشيء
نعم الآلة هي الواسطة بين
الفاعل ومنفعه في وصول
أمره إليه والحواس بالنسبة
إلى الإدراك ليست كذلك
إذا الإدراك ليس من قبيل
الأفعال فإما أن يصار إلى
الشبه والمجاز أو إلى أن
الإدراك فعل من الأفعال

وصف لأجزاء الشيء لا يسمى آلة وإن كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكم
فالمراد بقوة بها تستند النفس للعلوم والإدراكات ما يضاف إلى النفس بالاعتبار ويحد معها بالذات لأن قوة
الشيء لا يجب أن تكون متغيرة له بالذات بل يكفي في تحقّقها الشيء المتغير بالاعتبار حيث عند الطبيب
المعالج لنفسه قوة تفعّل بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالحكمة قوله والأفعال العقلية هي أن العقل
آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف
العلم شامل لإدراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الآلات يجعل السابق مجوزاً
قائل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الأصول أن قرينة المجاز أما
خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فإن قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله
تعالى) الأولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لأن إطلاق السبب المؤثر عليه تعالى
يحتاج إلى توقف (قوله من غير تأثير للحاسة) الأولى منه من غير مداخلية لغيره تعالى إذ لا سبب
سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالتأثير للأحراق
هو العقل لا غير) قية أن الظاهر أن العقل بالشيء المذكور للنفس كالحزارة للشارف فالسبب
الظاهري كالتأثير هو النفس ومما يفتي منه العجب ما قيل فإن قيل الخبر الصادق إنما هو

(م - ٩ حواشي المفاهيم) (عصام) والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله
فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد أن العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك
لأن الأصل أن الشيء يتوجه إلى القيد الأخير قبل معنى قوله والأفعال العقلية وإن لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية
فقط وبانتفاء مع انتفاء المتغيرة والاحتمال الأول لا احتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لا احتمال كونه عينها وأنت خير بما فيه
فتأمل (قوله أن يترك وصف الآلة بغير المدرك) بأن يقال فإن كان آلة فالحواس والأفعال العقلية (قوله يوجب أن تكون الحواس
مدركة) فبناؤه وصف الآلة بغير المدرك (قوله مجوزاً) يجعل الإضافة من قبيل إضافة السبب إلى السبب (قوله فتأمل) مجوز
أن يكون إشارة إلى أن قوله وإدراك العقل يأتي عن جعل إدراك الحواس مجوزاً إذ لا يكون حيث على نفسه أو إلى أن جعل
العقل مدركاً أيضاً يحتاج إلى التجوز إذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مررت إليه الإشارة أو إلى توجيه آخر كأن يقال
أشار في الموضيع إلى المذهبين (قوله الأولى أن يقول الخ) بل الأولى أن يقول أن أزيد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات
سبباً لهذا الشيء لئلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المنفصي بناء
على أنه ليس للعلم سبب مؤثر فإن المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوي)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله بمخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث أنه صادق بسبب وطريق العلم بمضمونه فيتحديد ما ذكره هذا المحشي إلا أنه لما كان مدار سيئته صدقه استند سيئته الى صدقه والظاهر أن المحشي قد غفل عنه (قوله اذا الطريق) تعليل لقوله بما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شقاً رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من أنه لم يبين بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع حصر الأسباب في المذكورات واختيار قسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا بما يقضي منه العجب لان نطاق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق الرابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالأعراض عن التدقيقات ووجهه (٦٦) الرد أن مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والأعراض عن التدقيق فيها

ليس بهم كند فيقات الفلاسفة قائلهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بهم والاقتصار على المهم أمر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من مخبريات قم التاسع (قوله أن أريد كذا الخ) أي أن أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقاً قلنا صدق الخبر بسبب وطريق العلم بمضمونه هذا إذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقاً رابعاً إذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعاً لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التوجه والصلاة الوفاء ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يبينه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة التردد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المقضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوى العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وان أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المقضي (اقتصروا) ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر تحكماً ووجه الرد أن الحواس تستغني عن العقل لتحقيقها في غير ذوى العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم. وأما ما قاله ذلك الناكر من أن الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سبباً للعلم بالبحوث عنه وهو العلم بالحقائق ونبوتها وهذا بما لم يذهب اليه فذهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس جقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق أن الأهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أهم وحاصله أن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية. إذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالأول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك أن الأولى ان يختار الشق الثاني ويوجه عدم اختصارهم على العقل بهذه المقدمات بأن يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً للكل إلا أنهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما إما بواسطة أو بدونها بل الأولى ان يختار الشق

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بقوله ونظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الاختصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لتقصانها) أي لتقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كنبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي بالجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي بالجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق المجانب والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وعدم نبوت الحواس الباطنة وعدم تعلق الفرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبدسيات والنظريات والتثبت بما في الوجهين الذين ذكرهما نفيه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

المراد العقل بجملة من وجوه استعمال العقل وطرائقه (قوله غيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخوات الآية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعمال عبارة عن استماعه وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا فني استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفه) أي طرفي بعض

اقتصروا على الثلاثة لان نبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفاد بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء بنى سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطأ من البدسيات لا يؤمن عليه أرادوا ان يالنوا في سببها بمحصر السببية فيها ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبني الشرائع والمقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها بمبالغة في سببها بتزويل ما عداها لتقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على نبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك ان تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق بما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم غيب استعمالها عادة ثلاثة لا تمدوها بحكم الاستفراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلاً في وجاهة من العلم لا يمدوها بحكم الاستفراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالاً مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مرتبة دفعة فان الله تعالى يخفى العلوم غيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتزعا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الحس أيضاً وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الاحكام (قوله لها) أي النسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمال هذه الاشياء) أي احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مرتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كنوحيه البصر نحو البصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكابصال الهواء بالتكيف بكيفية الصوت الى الصياح وبكيفية ذى الرائحة الى الخبثوم وكابصال الخفاطة الرطوية اللعابية بالمطعم الى المصيب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالمعوسات وههنا نظر اذ السائل بصدد قبض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضاً فأمثل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً أو أكثرها الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والنسب الى العقل انما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما سرت الاشارة اليه (كقوي)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بعد قوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبير بالصادق وايضا لا تنقض الحصر في الحس بهر السليمة (قوله كانه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا يظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الالهية يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول وابل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا يتفح) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الحس بالضرورة لا يتنى وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها محس (قوله ان كون تلك الحس) السكون تامة وقوله بيمان حال أي وجود تلك الحس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضروري لا فاقمة ويمان فصلت خبرها كما هو المتبادر والا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الحس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرباطي) أي لا الوجود المحمولى وما لم يعلم هو الثاني

جمع حاسة بمعنى القوة والحاسة المراد بالحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحواس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الانفعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الإحساس كالحساس أم هي من مشتوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس غلبت الشئ وأحسنه أبصرت وعلت الاله لم بخطي الجوهرى في جملة الحواس من الاحساس كما هو ذاب وكاه غفل عما فعل والا يظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله حس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الحس مع اثبات الفلاسفة حقا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الحس بالضرورة ليس لا يخفى انه لا يتفح بل القانع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع وقد يقال قد تقرر ان العدد لا ينفذ الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الحس بيمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها الحس قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها غيبية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لآخرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك الجرد المادي الاماني بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد على أنه لو كان بما لا يتم بحسب الشرع لما أوردوها الأصوليون في كتبهم وقد أوردوها للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا وفيه أن أخبار الشرع

لا الاول (قوله ومهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كان وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختارا على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

يجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية ذلك الحواس أرتسام المحسوس في إحدى الحواس الحس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المنسى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العلماء من أن الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سباعا على وجه التعبد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه أن دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فاقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد التمسح (قوله للمادي) بالنصب جفعول ادراك (قوله وفيه أن أخبار الشرع الخ) حاسله اننا لانسلم ان النفس مجرد كيف وأنه حال في البدن للمادي ولا شئ من الحال في المادي بجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من أن الروح يخرج من اعناق البدن وذلك يدل على أنه حال في البدن وأما الكبرى فلما بين في موضحة من امتناع حلول الجرد

في المادي ولو سلم ان النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لا يدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لا تدرك الى آخره) فيه انه لا يلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني مجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطلان ان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم المرض الخ) وأيضا لا يتكيف شيء بكيفية أخرى لظهور ان الكيفية لا تنقل عن محلها فيحتاج الى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحقق في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث اشعرت عبارة الاول قال (الكتلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور قبلنا بينهم لا ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال ووصول الهواء الى الصماخ وقرعه (٦٩) الجلدة المقروشة في مشعرها شرط

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس لا تدرك الجزء المادي نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع ان اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما قرر في محلة لان سبيبة السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما يتفهم به في السميات والتقليبات اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقلات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عينية بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي اتسب بالناتئة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس والصماخ خرق في الاذن واللين لئلا كذا في الصماخ وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم المرض بالمرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجهه ونشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكا في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الخواص على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادف على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدين الناشئين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تلاقيان في الدماغ ثم تفرقان) وأيضا نقل عن بعض

الحكماء انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفسدي) يمنع كون الصوت مسموعا في هاتين الصورتين ولو سلم فكانهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالساعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكا في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومسمى قوله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله اذ كفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكفيات الى الصوت حقيقة لايبانية فيلزم قيام المرض بالمرض وقد هرب عنه فيما سبق آتفا (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالها مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيبا أو غير طيب أي ملائما للطبع أو منافرا له فلهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية جدلية انتهى (كفوى)

(قوله كذا قيل) قائمه المحنى الحجابي (قوله وأجيب الى آخره) المحجب هو المحنى الحجابي (ولي الدين)

(قوله فيه إشارة الى أنها الح) واعلم أنهم اختلفوا في ان المصوتين المذكورين متلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة
دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تقاطعان بدون الانقطاع فيحدث هناك صورة الصليب
كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول هنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله
لم يشر الى طريق الادراك بالنظر كما أشار اليه في سائر الحواس قوله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر
الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح
العين كما أوما اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى الح (قوله لقال بدل متلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاق هو مالا يكون
على وجه التقاطع سيما تلاق قوله ثم تضرعان والتقاطع على هيئة الصليب ان يقال تقاطعان فتأديان فسقط ما قال
(قول أحد) الإشارة بمنوعة فان التلاق يحصل عند التقاطع أيضاً وما قال (البكتلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينظم على
كلام المذهبيين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا ندرك المقادير بالبصر لجواز ان
يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحمد لله فان المتكلمين وإن أنكروا النسب الا أنهم أثبتوا الابن
الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

سواء عدت من الاعراض النسبية أو لا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من البصريات حقيقة الا أنهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين

فيه إشارة الى أنها لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق اليمين الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل متلاقيان ثم تضرعان تقاطعان فتأديان الى السين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة الا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكوا بأن الله تعالى سرتي لانه موجود على ما سيبي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيبي واعترض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بأنها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدين الح) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدين فالاولي في الزائدة الناشئة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كالطلبة تؤلول في وسط التدي والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

وهو الحركة هذا اذا قسرت الحركة بالكونين في مكانين كما بياني وأما اذا قسرت بالكون الغير المتحرك وهو الحركة (المتكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول يعني على جعل الحركة هنا على المعنى الثاني والثاني على جعلها على الاول فتأمل (قوله تؤلول) تؤلول بضم التاء المثناة حلة التدي كما في القاموس (١) أو رأس التدي كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان بتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولاً ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء للتكيف بالخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول بتكيف الاوعية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتوج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بسد تكيفه بتكيفه الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء للتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء للتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الريح بخلاف التوج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى أن يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كقوي)

(١) الحلقة تؤلول في وسط التدي تؤلول كزنبور حلة التدي قاموس (منه)

(٢) الخيشوم بالسين المضمومة (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بئله الخ (ولي الدين)

(قوله واشترائط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبطائه لا تفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اوصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصاله بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذات الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بمخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

كذلك كافي الرؤية وهنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشاسة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال اجزاء ثم قال ورد بان المنك قد يذهب به الى ساقطة بعسدة جداً أو بحرق وبني بالكيفية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمة متطاولة (قوله كافي الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار

التكيف بكيفية ذي الرائحة أي بئله كيفته اظهر ان الكيفية لا تنتقل عن محله واشترائط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذات الرائحة يتكيف بئله رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصنف أثر عدم الاتقاء كدفعه بجوز ان الهواء المكتسب ليس هو الصنف بل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم قول لم لا يجوز ان يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء للتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبهة في المصب القروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبهة في جميع البدن) لا يصدق على لامة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامة ولنا قيل لامة الكف أقوى من لامة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البدن عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار (قوله ونعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) إشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل

قبيل الانطباع وقيل بالشماع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستبصر للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صلبة انتهى (قوله منبهة) أي منتشرة من به اذا تشبه كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامة كالكلية فانها تمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لثلاثي تأذي بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامة لانه أساس البدن وعموده وعليه اتقاه فلو كان له حس لتأذي بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ومحمّل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لا يصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعل هذا فلا وجه لإنكار الشيء على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحتج فيما كتبه على غير القاضي في آخر سورة النيا فليراجع ثمه وسيجي منه التفصيل في بحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ما ذكره الشارح لأن هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاحتمال لانه ما ذكر هناك الا لأجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه وما قد ذكر على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الجواز والعقل والسبب ترك التعرض لها (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينبغي ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أي لأبصر من ورثني كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الإيراد الخ) كان يقال البتة اللامعة التي في جرم اللسان تدرك حلالة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب تأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فتذكر (قوله وإشارة إلى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسيته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٢) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية للنسبة ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم إلى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في بحث الحق وإن حمل على المسابحة رجع إلى ما قلنا في فصول الفروض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعرض الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ به الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لأن كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والترميزات بينهما وليست بتعريفات حقيقة وبهذا أتدفع ما يورد عليه عن الدور (كقوى)

والنزاع والمبعوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع إمكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالشمع يمنع إمكان ادراكه بتدوين البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر إمكان الوقوف (قوله) فان قيل البتة الذائقة الخ الظاهر ان يكون إيراداً على ما ذكر من أنه لا يمكن أنه يدرك بمسبوك حاسة بأخرى ولا حاجة إلى ذكر ادراك الحلالة في ذلك بل يكفي أن يقال البتة الذائقة تدرك حرارة المعلوم ويحتمل أن يكون دليلاً آخر على حقيقة الجواز أورد ليطل ويحتمل أن يكون رداً على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الإيراد بان اللامعة التي في جرم اللسان تدرك حلالة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالأخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج وإلى تعيين الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق

مطابقتها حيث لم يؤخذ به الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لأن كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والترميزات بينهما وليست بتعريفات حقيقة وبهذا أتدفع ما يورد عليه عن الدور (كقوى)

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال أنهم اختلفوا في أن الخبر يحتاج إلى التعريف أو لا واختار الثاني لما أن كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والزنوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبداً في مقام التصديق ويكذبون أبداً في مقام التكذيب فلو لا أنهم عارفون بالصادق والكاذب لما تأنى منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصادق والخبر الكاذب وهذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصادق لأن معناه الخبر بالخبر للصدق وللتكذب به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يتوقف منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن معناه الشيء المطابق ثم يتوجه منع توقف التصديق على المعرفة بالصادق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق بخالف التحقيق الذي ذكره في الأطول وذلك حيث قاله فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق . والله كما الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة شئ ثبوت الخارج لها كونه محكما ونسبة الانشآت ليست حاكية بل محضرة لطلب وجودها أو عييدها أو معرفتها أو يحصر على قوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لوجود الانشاء الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تليفاته على حاشية الشرف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لالاموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بان يكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح اراد بالنسبة هذه اثبوت امر لا مر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح اراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والافتراق كاقوم السبالكوني ومن شبهه من بعض

المعاصرين فاعترض بأنه ليس بمعرضي للشارح وتدل على ما قلنا ما ذكره في الأطول وافصله بعض التفصيل وفي المراجعة اليه فمع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتحريف (كمعوي)

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعندها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لثبوت شئ أو ثبوت شئ عند شئ أو انفصال شئ عن شئ فالتعدي يدل على معلومية ثبوت شئ لثبوت شئ والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجهة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعلق وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس يقام معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتحريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(١) عبارة قوله لانه ان كان لثبوت خارج كما في المطول

(م — ١٠ حواشي المفاهيم ثاني) (خصام) يتبادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوت له لان الواقع يستحيل أن يخبر عنها فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا في بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص انجائها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محمل فندفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان انسه خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لاخير بقصد به عدم مطابقة نسبه لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لا مر فلا في الموجهة بقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السلب بقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع في زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس قائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يحكم به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة اعماء الى الكذب وهو حقت لا يتم الخ اه أطول للخصام المحشى بها (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الأوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقصر بمثل زيد الفاضل (قوله لما خوارج ثلاثة) أي لشكيلة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على أن النسبة إلخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله حينئذ كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لا يوضح إلخ) أجاب عن هذا في الأطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يفيقه الفكر العميق والذكاء الرفيق أن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة معنى نبوت الخارج لما كونه محكياً ونسب الإنشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عيبتها أو معرفتها أو يختصر على فورها إلى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج أن يكون حكايتها على ما هو عليه فلا يخرج للإشياء بقوله لمطابقه أولاً لمطابقه لمجرد الإشارة إلى قسمها إلى الصادقة والكاذبة انتهى فتدبر (قوله لكن لا يوضح قول الشارح فيكون صادقاً) وأيضاً لا يوضح قول مصنف وإشارة إلى تعريف الصدق بمطابقة النسبة إلخ إذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو الإيقاع والاتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح أن يكون إشارة إلى تعريفها وباجتهاد ما ذكره ليس تحقيقاً

النسبة لكن لا يوضح قول الشارح فيكون صادقاً وقوله فيكون كاذباً بل كل من قسم الخبر بمحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على جعل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الأوهام وبالإنشآت لأنه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولاً يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة الكلام الأعلى طلب النسبة ويندفع أيضاً أن يضرب لنسبة خارج حالي واستقبالي بل ثلاث خارجيات ثالثها المناضوي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذباً وصادقاً معاً وكذا ضرب لما خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها إلا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقالان بمعنى الإخبار عن الشيء على ما هو به أولاً على ما هو به أي الإعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الإخبار أي الكشف ولهذا عدى بمن فصدق التكلم بإخباره وكشفه عن الشيء الذي هو السند إليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت السند له أو انتقائه عنه وكذبه كشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الإخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتقاء بعيد بحسب اللفظ لأن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلاً لا أخبرت عن نسبة القيام إليه هذا كلامه وما زعمه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار إليه هنا بقوله أي الإعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو صرف الخبر بما ذكره وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر إلى الصادق والكاذب ليكون بياناً لمصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع إلخ) وجه الاندفاع أن المركات الناقصة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الأوهام) فمريض على الخيالي لكن لا استعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بسبب (البعد) اللفظ) قد يقال وإن كان سبباً بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على أن المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلاً أو بانتقائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتقائه عنه كما قبل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر أن الإخبار في هذا الاستعمال بمعنى الإتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والإعلام إذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الإخبار بمعنى الإعلام لا في الإخبار بمعنى الإتيان بالخبر فتدبر (قوله وحازمه كلام الشارح) أعلم أن الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل يجوز كونه عبارة عن السند إليه أيضاً فإنه قال توضيح المقام إن كل نسبة تعتبرين أمرين فمضى في الواقع لما بالآليات أو بالتقريب فالإخبار عنها والإعلام بها أن كان على الوجه الذي هو به من الآليات والثاني فصدق وإن كان لا على ما هو به بيان يكون في الواقع بالآليات وأنت تجبر بالتقريب أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن الحكموم عليه بمعنى أن الإخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب انتهى وإذا أبضت النظر في كلامه وجدته يشير إلى أنه لو جعل الشيء عبارة عن الحكموم عليه يحمل الإخبار على معنى الإتيان بالخبر لا على معنى الكشف والإعلام كما أو ما أتا إليه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله هو ان النسبة محرم عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صفة للاخبار بان تقع مدخول كلفة عن لا انما لا تكون محرم عنها ومستنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة محرم عنها ومستنداً اليها لا كونها صفة للاخبار فكيف هو هذا حاله (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال انه لا يقع مجامع من كثير دفعة كما يشعر به ثمانية بقوله لما انه لا يمكن ان يسمح الخبر دفعة من كثير (قوله احتراز بالثبوت الخ) جعل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق للجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يحقق الا عند موت الخبرين كلهم فلا يكون التواتر متواتراً قبل موته ولا يكون (٧٥) موجياً للعلم الا بعد موته وذلك ظاهر

الفساد (قوله كذلك)
أي لا يتصور تواطؤهم
على الكذب (قوله
مع رجوع بعضهم) فيه ان
رجوع بعضهم لا يكون
الا اذا كان الخبر الاول
كاذباً وذلك ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على
الكذب كما سيجي منه
على ان الجاري على السنة
قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بوجوب العلم
التواتري قبل الرجوع
واجمال الرجوع لا يفسد
في ذلك والام يمكن شيء
من التواترات موجياً للعلم
ثم ان ذلك العلم لا يزول
بعد الرجوع لما سيجي
من المصنف من ان العلم
التواتري على وجه اليقين
والثبات فالخبر المفروض

البعد هو ان النسبة محرم عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليت بواقعة وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق بتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قيل الاضافة اليانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق غيره توفيقاً بين اليانين ورفماً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للمهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن ان يسمح الخبر دفعة من جمع كثير فتقع عدم وقوعه دفعة ودفعه بان وجه النسبة مبني على غالب ما يقع مما لا يندرك ثم يحججه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تواتر عند دفعه بان التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يحججه شيء في القاموس التواتر التابع أو مع قتران (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثبت على السنة والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضير المذكور ولعله على سبيل التعليل ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوماً لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقته اشارة الى انه ليس الممار على عدد والا لو منهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يحججه عليه بما يحججه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فثبت التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالآخر على المؤثر لا بوجوب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعة لما يحججه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شيء وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء وقد زاد في الطوابع قسدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس متمماً وهما زائدان كيف والخبر عن المقول لا يكون بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المقول

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتراً لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جازماً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله هو كونهم قوماً لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة التواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصدقاً الشيء لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقة والالكان لكل مصداقاً نعم قد يستدل بحقق الحد على تحقق الحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان محقق الحد يدعيها واما اذا كان محققه غير يدعيها كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل بها بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كقوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطؤ على الكذب إنما هو تصور مبالغة إلى السامع فإن معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب بخلاف الفاعل لدلالة المقام عليه واستند الفعل إلى المفعول ولا شك أن السامع في المبالغة المذكورة يتصور كذب خبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال إن ذلك الخبر متواتر مفيد للم في حد ذاته ليكن بالوصول إلى واحد من شرائط الاقادة كاستماع السامع (قوله) ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصور هنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المتقي فالنفي أن يعد اتفاقهم مستحجلاً عادة كإقالات الخبر ذهباً لا عقلاً كاجتماع التقيض ثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل ما يتعجب منه (قوله) ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه أنه إن أريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز أن يجوز الجواز الغير المتأني لليقين كجواز نقض العاديات كإقالات الجبل ذهباً وإن أريد الجواز المتأني لليقين فلا يتم التعريف إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المتأني لليقين كما أشيرنا إليه (٧٦) فلا يجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب (قوله) ولتوقف

وكذا الخبر عن المستع ويرد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لأخراجه من قيد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يجب ما قيل من أنه بشكل يكاد يثبت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا يثبت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أقاد جريان الصادق على السنتهم واليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه ويكون وقوع العلم بمصدق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير نبياً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيده أن العلم لا يكون مع شبهة ذلك إن ريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا تخفى أن التصديق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد بمصادقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة (قوله) وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال بكونه ضرورياً ثم إن كون الخبر المتواتر أمراً موجباً فاعلم بالضرورة كما يفيد بترك الاستدلال عليه

العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأنت خبرهم ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم مجوز الكذب بحسب العادة كما في العلوم المادية (قوله) ما يصدق (أي ما يبين صدقه) ويحققه ويكون دليلاً عليه (قوله) أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه أن دأب المصنف في

هذا الكتاب الإقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الأحوال (غير) فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من الخارج لا من عبارة المصنف ويستدل المحقق إلى إمكان أخذه من قول المصنف موجبت العلم بالضرورة بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله) ثم إن كون الخبر المتواتر إلى قوله غير ضروري) أن حمل على أنكار ضرورة الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره بعد ما استدلل عليه الشارح بقوله فاما مجرد من أنفسنا إلى آخره مكاررة ظاهرة وأن حمل على أنكار ضرورة الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي منه قوله كما يفيد ترك الاستدلال عليه فإن كون ذلك العلم ضرورياً يفيد تصريح المصنف بقوله العلم بالضرورة لا يترك بالاستدلال عليه ثم إن قوله ما يصدق كره الشارح الخ على التفسير الأول كلام مستحيل بإشادة إلى منع ذلك بالمتكوز غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجوابه عن سؤاله مقتضى رد على قوله غير ضروري بأن يقال فينتقل الشارح على ضرورة الأمر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب بأن ذلك بالاستدلال ضمني يرد على البعض بغير ما يمنع فتدبر (قوله) موجبات العلم بالضرورة) قوله الضروري لعله سببه من قلم الشارح وبالضوابط بالضرورة على أن يكون متعلقاً بموجباتها يظهر بالتأمل في كلامه (كقوي) كما يفيد

(قوله ولا يذهب الخ) حكنا في بعض النسخ ويمكن ان يحجب عنه بان ما ذكر في صورة الدليل على البدية أو اثبات الحكم بالبدية لاستدلال على البدية حتى تقع النافاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه خبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رمت أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع بحصول العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيها سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم يصدق بمضمون الخبر المتواتر ضروري بحصوله بالعادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانه يمكن في كل ضروري انك اذا فلت الاربع زوج فلك ان قول لانه منقسم بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج واذا فلت السكك اعظم من الجزء فلك ان تقول لان السكك فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو اعظم انتهى واما خبر الرسول فلعلمه بكونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجي من الشارح (قوله خبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قيل تضاعف قياسها معها فأمل (قوله بان هذا) (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه خبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا ينصور نواظروهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما يذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصحة لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم لا يمتنع لا قبل التشكيك ثم لا يذهب عليك ان ين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري متافيا * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبدان الثانية مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد وبمجرد تحديد نظر وكيف لا ويكنى في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكنى العلم بالملوك في البدان الثانية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تتم عمل في اطلاق واحد فيها فلا يقال تمت في الليل والنيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضى اليها في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية وذلك ان يريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البدان الثانية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مداه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجبا للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب اجماعا قالوا يجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجه ضروري فأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجبا للعلم وان كان عند حصول تلك المقدمات الا انه لم يتوقف على ترتيبها والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كافي للتضاي القطرة القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى اقدمه العلم لاعلى حصول العلم ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري فيه وبينهما فرق (قوله متافيا) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متافيان ويمكن دفع الثاني بما سيجي منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود ارضي بحجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بان ما ذكر في صورة الدليل فيه على البداهة أو اثبات الحكم بالبداهة لاستدلال على البدية حتى تقع النافاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القيل فأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيد في التثنية وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارة السابقة)
وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للمسلم) بدون التوسيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا
فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكشي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال
الفرابي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي على دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا
نعم قطعا علنا بما ذكر من المتواترات مع اعتناء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم
منتف ضرورة واحتج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد
المسلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشبه وان الخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم
النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمتكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لتعلم بالضرورة
انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب للمارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لمسلم كونه
نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشهور بالعلم ضرورة
الشهور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهذلة أو كسرهما أي المتواترة
أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بأن يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل
بمعنى انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار هنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشترار في الاعتقاد	أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب القيود وبه يتدفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله
لا يفيد في المقام بل لابد	فهيها أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري
من اشتراك في الاخبار	ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه
وذلك ممنوع لجواز ان	ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجود ان (قوله وأما خبر النصارى) لا يثبت في مافي التلويح
يكون الاخبار مختصا باليهود	وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة
ويمكن ان يقال ان اراد هو	الى المفعول مع اياه عطف اليهود مسج جدا والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال
الاشترار في الاعتقاد	موسى عليه السلام بتأييد دينه على مافي خلاصة الطبقي والا فتأييد دين موسى ليس خبا حتى يجري

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه)
الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مقتد الى أربعة منهم وهم
يوحنا ويوفنا ومتى ومارقش قال اليساوي في تفسيره روي ان رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى
عليه السلام فسخطهم الله تعالى فردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فأخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء
فقال لا محابة أبكم برضى ان يلقي عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فأتى الله تعالى عليه شبهه فقتل
وصلب وقبل كان رجلا بناقة فخرج ليدن عليه فأتى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً
كان هو فيه فلم يجده وأتى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق
التي لا تتبع في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو آلايث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل
في بيت فأمر حاكم اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل
البيت لم يجده فأتى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخنا)
وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رفيقاً عليه يدور معه حيناً دار فصعد عيسى عليه السلام
الحيل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفع الى السماء وأتى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا
انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى انا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفى)

(١) أي طور زينا تجاه المسجد الأقصى كابي قيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقوله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصارى في الطبقة الاولى اربعة كما قد عرفت على
 آتهم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشب لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس الثام ومن
 اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على آتهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب
 وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى
 السماء وبهضهم ان الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشف وربما يقال ان خبر النصارى واليهود
 وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع فقدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره فيه كما قال (الكشلى)
 (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان
 ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب واشنع جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه
 الى ابطال البداة فأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر
 النصارى ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوى ان كل متواتر واجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بمكس صفراء الشخصية الى
 ان خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث

الجزئية ان بعض المتواتر
 ليس بموجب العلم وهذا
 نقض تلك الدعوى الكلية
 وحاصل الثاني ان كل
 متواتر حاصل من ضم
 مفيد الظن الى مفيد الظن
 ولا شيء مما هو كذلك
 بموجب العلم ينتج انه لا شيء
 من المتواتر بموجب العلم
 وهذا أخس من السالبة
 الجزئية التي هي نقض
 المدعى أو مستلزمة له (قوله)

فيه التواتر (قوله فتواتره متنوع) لانه وان كثرت الخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقوله
 والسامعين لتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر
 كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي
 فيطل لکن الاولى ان لا يكتفى في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع
 قلبه بزد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم الخاسر فلذا أوردناه دفعه فنقول بحصول الايراد تمكيد
 قضاء الضرورة بإيجابه العلم أولا بانتفاء المنقضى وثانياً بوجود المانع وطله طرق منها أن يمنع ان خبر
 كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد
 بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم
 الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد
 حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد
 أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * لم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم
 الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعميل انما هو على منع عدم
 افادة ضم اليقين كما سيجي (قوله ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خبر كل واحد
 لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أو متعدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل
 واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على تلباس خواتم منتقشة بنفس
 واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنفس آخر اذا ضربت عليه الخواتم
 الآخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن
 فلي كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني
 ظناً قويا من الاول وهكذا فينبذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) والقائل
 ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الانجاء
 الى جواب الخارج (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الابطاح الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد
الخبرين قد لا يفيد الا الظن فاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك
موجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا بعض الموجبة الكلية قسم المارضة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ)
فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله حيث لا يتوجه
عليه هذا المنع بل يفيد قوة جدا (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيد لليقين
نفس الاحاد او نفس كل واحد بل الامر حائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبينا على الاول وان يكون الكلام على
الثاني متروكا احالة على للمقابلة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا
على ان المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فانهم (قوله بل واحد) أي لا على التيقين (قوله من ذلك) أي من الكذب
يعني ان واحدا منها مانع عن الاجماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب وإذا كان كذلك
يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو
ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد
منها واللم غضب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى غفلة كما في المواضع (قوله ولا مكان) عطف على

ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس
كذلك لانه نفس الاحاد فليقتض الاحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل
واحد بموجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين
أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجماع من
ذلك ولا يمكن حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجماع اليقين بذلك
ولجواز كون بعضهم أو المجموع آمياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع
وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد وفرق بين كل
واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا اليراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين
بقدر في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله بل واحد منها بحسب
المعنى (قوله فيفيد الاجماع)
أي اجماع الجزمات (قوله
بذلك) أي بصدق كل
منها (قوله أو المجموع)
قد عرفت ما فيه (قوله
وانما يستلزم لو كان المجموع
نفس كل واحد) هذا
ينافي ما سبق منه من ان

خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لم نحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجعلا بان يلاحظ (جواب)
آخذه على تسيل الاحمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آخذه على
وجه التفصيل مما لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في
الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا ايضا لكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل
هذا أو ذلك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والامر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسميهم
دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسميهم وقد يسميهم عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل
واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين للمعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر سماعا
من هذا القبيل قول المعنى فليقتض الاحاد ما لا يفيد كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه
نفس الاحاد فان الظاهر انه اراد بنفس كل واحد كل واحد حقا لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام
بكل واحد معا لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجعلا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى
الذي ارادته به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة
وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاحاد مجعلة في
نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه ايضا (قوله كفى)

قوله وذكر في المواقف الخ (الظاهر ان الغرض من ايراد هذا هو التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحفل ان الشكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو مجتمع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسادسة منوعاً وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالة على تخصيص الخبر هنا بالامر الديني نظراً اذ الاعلية امر وكون الخبر شيئاً للعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو الدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو الدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى المائتين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو الدين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو الدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو الدين فقال نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسهو قال في الإطول وفيه إشكال وهو أنه كيف صدر عن معدن الصدق ما لم ينطبق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في التقادي فيكون صادقاً ولا يخفى أنه يتجه

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة بالاطراف الكلام (قوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو قضي اجالي بعد التفصيل (قوله كالنسبة) أي النسبة الى سموات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لشكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الفاتحين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وأنه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل البينية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره في الطوالح وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والحقا وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح رسمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم اعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال في جواب قول ذي الدين انصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلًا بعض ذلك قد كان وصدفه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلته وأدى ما تركه منها سهواً وفي قول الشارح فيها بعد كان صادقاً فيها أتى به من الاحكام تنبيه على هذا التنبه (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) إشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازامة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولك ان يحمل المؤيد اسم مفعول صفة لا خبر احرازاً عن الخبر لاني امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجملة صفة للرسول كما جملة الشارح يخرجها عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاقاً لقوي

(م — ٢١ حواشي العقائد ثاني) (عصام) انه كيف بظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان ياتزم أنه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انشاء ربه ولذا امرنا بان لا نقول نسيت بل نبيت على سيئة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلًا) حال من ذو الدين (قوله إشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الإشارة (قوله لازامة على الدليل) وحيث يكون التعيين بالتأييد بمثابة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة السكتاني (قوله كما يقتضيه) متعلق بالخبر أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المنصود في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما اشتهر بين الناس انه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي كانوا ينسبوا بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا اصل له وقال الامام الترمذي في التمييز قال الترمذي والرزكشي وابن حجر لا اصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيال (قوله وأجيب الخ) الجيب المحشي الخيال (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقيا في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لا نوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا (٨٢) الاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع مجرد ولا يحدد به متناه انه لا يحدد به

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تسمي الخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة ههنا وفيه ان ذلك التسمي لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تسمي الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضا هذه الامة على ان التسمي هناك انما يأتي عن التخصيص ههنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التسمي والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القدين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نينا رسول على ان تفسير أسباب العلم الخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من يسم الله بشريعة محددة يدعو الناس اليها والتي يسمه ومن يسمه لتقرر شرع من قبله كانباء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالتبني اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا قليل فكلم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقبل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له وحي يوحى اليه في اللتام بهذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المحددة بان اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التميز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسل حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه محتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ونسبهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال محتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفة الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم يمت غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير متبع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه محتمل شركة رسل) (يعني)

في كتاب (قبل فيه انه يلزم جتنه ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان انبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى) (قوله محتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن نجد الوحي لا يستلزم تجديد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضا بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما يسم التقرر وتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تهرجا قائل (كقوي)

(قوله وفي محجة الخ) وذلك لأن اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وإن لم يرد منه إذا لم يشتر بالقص كما تقدم من التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الجيب هو الخش الحياي وكذا المورود بعده (ولي الدين)

(قوله لجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثاً لجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع آية ابراهيم عليه السلام كما صرح به البضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبياً تأمل (قوله ولا يمكن) أي من يمارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني ان الظاهر أن قوله قصد مبنى للمفعول وقاعله المحذوف هو الله تعالى والمبنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل إذ لم يسمع اطلاقه عليها وبحيثه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وإنما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

بالمعنى الاخفى بان يقال الرسول انسان بعنه الله تعالى الى الخالق لجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بحث لتقرير شرع من قبله لم يثبت لجرد تبليغ الحكم بل تبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن يلقاه (قوله والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر للشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجز الفير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يمارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي أي أضع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك وقوله خارق للعادة اجترار عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاول أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى وفي محجة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللاً بالعرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالقصد هنا من قبيل قصد المدلول بالذال لا قصد الفائدة بالفعل ولا ينبغي ان الملازم حيث أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالذال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار لتنبه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وهذا تدفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد هنا الخ) فيه وقوع فيما حارب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق قائده المترتبة عليه فقصد به يستلزم كون فعله معللاً بالعرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما حارب منه واعتراف بما نقاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصداً لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) لتبليغ الاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسع في حقه تعالى وأيضاً لابد له حاله في الامور الجزئية حتى يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال السكتي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من أفعالها ذلك العلم على ما مر نظيره في دفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعرضها عند الاشعرية فهو أنها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله عما قيل الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع قيد
 قدس الله سره (ولي الدين)

(قوله واورد سحر المتنبى) بانه يدخل في تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبى
 ليس بتحقيق ومادة النقض لابد ان تكون من المتحققات واجاب الخشي الخيالي عن هذا اليراد بان اظهار النبي فرع وجوده
 ولا وجود لصديق المتنبى فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقة فلا يدخل في التعريف بقي انه لابد من قيد الظهور على
 يد المدعي ليحتراز عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يما صبره من الانبياء حجة لنفسه كافي شرح المقاصد ويمكن ان يقال اعتبار
 قيد الحيثية ممن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقة فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل ان يخلق) هذا
 اما يتفرع على ما قبله ان لو وجب عند خلق السحر ان يريد تصديق الساحر المتنبى وذلك محل بحث (قوله لانه لا يتدفع به الخ)
 فيه ان اريد انه لا يتدفع به الاتيان بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كمالا يعني
 وان اريد انه لا يتدفع به الاتيان بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتيب على الاسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار
 امر خارق للعادة من نفس شريرة حيث بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يشارك
 للمعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يخص بعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط

واورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى
 تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
 وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب
 كما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى لها لانه لا يتدفع به التباس المعجزة بالسحر
 بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لاهم لم ينتبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد
 احتراز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت
 قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت انبات النبوة (قوله أي
 النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليثبت ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف
 من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم
 للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخامس

وبانه قد تصدى لمعارضته
 ويندل الجهد في الاتيان بمثله
 وبان صاحبه ربما يتعلق
 بالفسق ويتصف بالرجس
 في الظاهر والباطن
 والخزى في الدنيا والآخرة
 الى غير ذلك من وجوه
 المفارقة انتهى (قوله عن
 خارق للعادة يظهر قبل
 دعوى النبوة) اذ لا يصح
 ارادة اظهار صدق الدعوى

بما وجد قبلها وفي نسبة الاحراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة نظر فانه اما يحتراز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل
 وجود الانبياء) كالنور الذي كان يتقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى ان ولد وكولادته محتونا مسرورا واضحا احدى
 يديه على عينه والاخرى على سوائيه كافي شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) اريد وجودهم قبل دعوى النبوة
 فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم تكاتم النبوة بين كتنى رسولنا عليه السلام وطول قاته عند الطويل ووساطته عند
 الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدماه كافي شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا
 تفصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المقولات حركة من باب التكيف الى فن تجد مبادئ هذا
 المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل عنها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب
 المبادئ فذهب الاوائل الى ان النظر للتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصاء هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من
 العلوم الى المجهول توسلا اختياريا وذهب الاخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور
 عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة للمقولات في ضمن تلك الحركة حكذا حقق الشريف في حاشية المطالع فاشار اليه
 الخشي في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كفى)

(أو)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل مذهب الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي هنا بمعنى مع بمعنى ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع آية مفردة عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقبل الخ وقائله المحشي الخيالي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحجية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي قائله قال خرج بقوله الى العلم المطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على ما فسر لا يعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله وظاهر

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وقائده ما ذكر مع التنبه على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم غيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على انهما شئت اما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والدرف واللغة واما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلفو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه اراد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج للمعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل للمقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلاً فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليست دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحديث وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحجية التي تخرجه منبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايها يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً قائلها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسباب عند سبب احدي المقدمتين كقولنا لاشي من الانسان بجواد وكل حجر جواد وفيه ان قولنا كل حجر جواد متضمن لكون بعض الجواد حجراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن قبض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في احواله أو لا لكن لما انجز كلامه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فبطل النقض بالمقدمات الحجية اذا أتى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كالا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حديثة يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحجية منبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحجيات كالدليل فالمعنى ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ) هذا شروع في الرد على المحتج الخيالي (قوله على ان ما قيل الخ) قائله المحتج الخيالي (قوله ولك حينئذ) أي حين اذ اريد باستلزام القول الملقوظ استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية من أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدى بكلمة من بخلاف المؤلف قاه بمعنى ألف فيتعدى بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من أنه اذا قيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحتج في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لا بمعنى ما فوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان حدين الوجهين لا يتأنيان التوهم والانسية (قوله ولا يخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبهم وهم المنطقيون انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه أن نظرهم بالذات وان كان في المقولات الا أن لهم شغلا بالالفاظ أيضا لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولما جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق جعل التعريف على

لاغناء المؤلف عن القول ولم يمسك لأن الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي جعل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملقوظ يستلزم القول المقول بواسطة ان الملقوظ يستلزم تعقل المقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع أنه تكلف سمح لا يتم لان المراد بالاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملقوظ وان استلزم العلم بالقول المقول تحقيق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملقوظ قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ ان يريد بالقول الآخر أيضاً القول الملقوظ وان اشهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المقول اذ اللفظ بالدليل لا يستلزم التلطف بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بأنه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقطت مثلاً بتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار لتسليم بقوله على ان ما قيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملقوظ لا يستلزم قولاً آخر وإما ما قيل ان المؤلف الملقوظ الخ (قوله مع أنه تكلف) لعل وجه التكلف هو أنه يلزم حينئذ اثبات الوساطة في الاستلزام وهو

مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمقول (قيل) ليس باجنبي بالنسبة الى الملقوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقيق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعنى ان تعقل الدليل لا يستلزم تحقيقه حتى يستلزم تحقيق القول الآخر (قوله اذ التلطف) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي رد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفاً للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه أنه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتبثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب إرادته هنا (قوله الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا أن يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئاً قاه لا علاقة بين الظن وبين شيء لاستثائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متى سلمت حقيقة

(كفوى)

(قوله قبل الخ) قائلة المحشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ)
المورد المحشي الخيالي (قوله وهنا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
الشيئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في لزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
التصديق بخلاف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجوب عن اليراد المذكور بان المراد لزوم نفس المدلول
لا نفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقموم وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبأن المراد هو اللزوم الكفوي وهو
عدم الاتفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا يفتك عن العلم بها وبأن المراد هو اللزوم مع
اعتبار جميع شرائط الانتاج وبأن التعريف المذكور لفظي لا بضره خروج بعض الافراد وبأن ما عدا الشكل الاول ليس
بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتاله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبأن الدليل هو الاشكال

مع دلائل انتاجها لا
وحدها فهذه اجوبة ثمانية
في الشكل نصف ونكلف
يتفر عنه طبيعة التعريف
ومع ذلك في الشكل فساد
يظهر بالتأمل وهنا جواب
تاسع ذكره بعض الافاضل
وهو ان كل واحد من
التعريفات الثلاثة مبنى
على اصطلاح فلا يضر
خروج ما عدا الشكل
الاول على الاصطلاح
الثالث كما لا يضر خروج
الاشكال بالكلية عن الاول
والفرد والمقدمات المتفرقة

قيل في تدبير ضير لذاته تذكر ان الصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
ونوقش بأن المستلزم لا يقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالتضاي وليس بشيء لان كلية الكبرى وانجاب الصغرى مثلا من
دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
(قوله) وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (المراد بالموصول هو الكاسب لانتشار
ان الدليل هو الكاسب فلا نرد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالمعلمين
هما التصديقان فخرج المخرج وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم به بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لم يكن أوفق ويكون هذا التعريف أوفق به
(قوله) فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة الخ (لا حاجة الى
قوله تصديقه لانه لا ندراج في المعجزة ومعنى قوله) وإذا كان صادقا يقع العلم بضمونها قطعا وإذا كان
معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا
فما أني به من الاحكام أيضاً بذلك لتكرار الاوسط والمراد بما أني به الاحكام التبليغية كما يشعر
به قوله أني به وقبل هي المبادرة من الاحكام وهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة وأما في غيرها فلانه ثبت بالدلة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل نصفا من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف في تكرار
الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وهنا ظهر) أي يكون قوله أني به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
ما قيل حيث عم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أني به ما لم يعلم
صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المتأقية للنبوة
ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحتش الحياي (قوله حتى يتجه الخ) هذا رد على المحتش الحياي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي ويكون المراد بما أتى به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام بأنه في ذلك أذلو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه أن يجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجراً عظيماً وجارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أن كل الدين قد شرح المشرق حيث قال معناه لم (٨٨) أنذر بشئ من ذلك وبدل على ذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أقبل على

الذنوب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين هو قوله أنهم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عند الأسوأ على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ من تبعه والظاهر أن خبر الرسول في إفادته العلم ليس بما توقف على الاستدلال بل من قيل قضايها قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد بالعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً كالسنية أو في الالهيات كالمهندسين بمد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلالاً لا يستلزم في الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستلزم عنه بما سبق من أن خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال إن مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكما للثبات وكأنه إشارة إلى ما يقال أن الأدلة القلبية مستندة إلى الوحي المنفذ حق اليقين وإلى التأييد الإلهي المستلزم لكمال المرقان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل (٣) يمارضه الوهم فلا يصفو من كدر هذا ما أعلم أنه ليس في كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الحازم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الحازم الثابت كمال الثبوت أذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في اليقين) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال ازوال بتشكيك التشكك فسر اليقين بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد إخراج شئ منها عن كونه مغنياً عن الآخر حتى يتجه أن تفسير اليقين بعدم احتمال النقيض يوجب افتناء عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير اليقين بما لا يفنى عن الثبات

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنهم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الأفهام (قوله وأنه لا اختصاص لهذا أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على أنه) تبليط للنفي (قوله أذ يجب ذلك) تبليط للنفي وهو عدم الإفادة والظاهر أذ هو ما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه أن تفسير اليقين إلى آخر) لا يخفى أن انجام ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الإخراج المذكور فلا يصح تقريب عدم انجامه على عدم قصد ذلك (قوله بما لا يفنى عن الثبات) كفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحتش الحياي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بأنه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن أن ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة إلى ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع الغناء مبتدأ بأن المراد بيان قربه من الضرورة في قوة اليقين وكما للثبات لا في مطلق اليقين والثبات حتى يفنى عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فإن العقل يمارضه الوهم) فإن قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل إنما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أحجب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة أمجادها إلى آلة الوهم دون العقل فيها هو من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن فيها مجلس الوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلازمة على الحياي (عنه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين).

(قوله لان الثبات يعني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله للمؤاخذة بأنه بما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر أنه علاوة لقوله حتى توجه ان تفسير الخ أي لو سلم أنه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يعني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان قائمة قيود التعريف) أي لا بيان الاتسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعنى ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان التعارف في أمثال هذا المقام بيان قائمة القيود ولم يتعارف بيان قائمة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

به اندفع ما قيل اننا لانسلم

الى آخره اذ بناء على تفسيره

بان لم يكن العلم بمعنى

الاعتقاد المطابق الجازم

الثابت والقائل هو المحشي

القريني حيث قال وبهذا

احتمالات هي الخلو عن

الارضية أو عن الثلاثة أو

عن الاثنين ولا يخفى في

ان الاول والثاني والبعض

من الثالث ليس شيئاً من

الامور المذكورة لان

الاعتقاد معتبر في الكلي

والجزئي في الجهل والتقليد

فلا يتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش

(م - ١٣ حواشي المفاتيح ثاني) (عصام)

ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالصور خارج عن البحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يخرج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور يختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله والراجح لقسم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فقيم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فامل (قوله لا يدخل فيها لقوله العلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين نجها عن هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عند خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا أنه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامراج) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كنوى)

(قوله وله شجة) وهي ما ذكره بهذا القول بقوله ويجه على جمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائم هو المحتش الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أي البؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا بالنظر إلى قوله فلا يصح عند خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا يحصر في الخبر المتواتر ناظر إلى قوله فلا يصح عند المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعني أن ما عدا قسماً للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولوليني الأمر الخ لعدم الحاجة إلى الجواب عنه إذ مناه على الرجوع المتواتر من خبر الرسول إلى القسم الأول وهذا المبنى ظاهر البطلان كما يعلم من جواب البؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بأن المعلوم بالضرورة منحصراً في المحسوس وليس كذلك لما سيجي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة إلى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيجي منه في الحاشية التالية من أن معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق ومفيداً لهم أن نوعه سبب ومفيد لهم فإلا لم يمكن أن يقال راجع إلى الطوائف فافهم (قوله لأن الأحكام التقريرية الخ) فيه أن الأحكام التقريرية ليست أخباراً والكلام في الأخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده أنه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحتش البحر آبادي حيث قال كلام الخبر سبباً للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق ومفيداً لهم أن نوعه سبب ومفيد لهم فإلا لم يمكن أن يقال راجع إلى الطوائف فافهم (قوله لأن الأحكام التقريرية الخ) فيه أن الأحكام التقريرية ليست أخباراً والكلام في الأخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده أنه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحتش البحر آبادي حيث قال كلام

الشارح هنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل إلا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد أن ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بأن هذا الحديث ليس بمتواتر وإنما قال يؤيد ذلك أنص في كلامه على أن هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية أنه من خبر الأحاد إلا أنه في حكم المتواتر لأن الأمة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستنداً بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند إلى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الأيبكي في بترج الفلاح من علوم ابن الصلاح إن كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقصاعني به العلماء من زمانه إلى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكتاب جليلي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قيل الخ } قاله المحقق الخليلي { قوله ونسجه على جعل الخ } هذا انجاز لما وعده بقوله وله حجة فانتظر غير بعيد (ولي الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهما لاجل رؤيتهم بحيث والا فلا لجواز ان يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله واسباب العلم ثلاثة (قوله حينئذ لا بد) والايود للمع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) حينئذ لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المقام معرفة (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن نصبر له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوماً مسموء من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كما تحقق خبر الرسول بتحقيق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩١) الرسول دون الخبر مع القرينة

بعد تسليم افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع توطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية اقوي من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من اسباب العلم حينئذ لا بد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقبلاً للتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) نصبر لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفرق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قبل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه . ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الاندرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان توطؤهم على الكذب ولهذا متفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ونسجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به انه لا فرق بينه وبين

تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالحبر بقصدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يفرض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة اليقين بدلالة العقل ولا تنفك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوي) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بأنه يتناقى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من اقسام اسباب العلم (قوله وعدم امكان توطؤهم) فيه ان عدم امكان توطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ما عدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كقوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا اما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والجبب هو المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله فلا يصح جملة) فيه ان الشارح اما جملة في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جملة تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم (٩٣) الضروري حتى لا يصح ذلك الجملة فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

والاجماع ليس كذلك) قال البارقي الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والامم يكن دليلاً وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشى القزويني (قوله بينهما ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالتقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول فان خبرهم بينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس قطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفى)

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يحمل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يتمتع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضاً استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مساعداً والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلا نه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لاحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جملة تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع لا يقال فليكن معنى قول الجبب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة بالنظر الى الادلة الدالة على حجته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بينهما ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضاً بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يفتقدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عدل لقوله فالخواص الخ ولقوله والخبر السابق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل نزلها منزلة المصدرة باما ولا يبعد أن يقال اما مجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء بل هو مبني على المساعدة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستمد العلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(يتأني)

فان خبرهم بينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك إلا فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس قطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كفى)

{ قوله قبل زيف الخ } فأنته الخشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم أن العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان مامر مبنى على ان العقل مثلك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة في أمر الادراك فكأنه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المعالج لنفسه حيث عد قوة نفسه

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا تجميع ما هي معداته له (قوله والعقل لا يتفكك) خبثت لا يلزم ان يجمع العلم والادراك اللذين هو معد لها فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة الى التصورات وقال (السكستى) وللإشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا يتفكك بالحواس) كما زعم الخشي البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للإمام الرازي وهو قد قال في محصل العلوم كلها ضرورة لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقلياً

تنافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولاً يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تنافيه بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ونتج أيضاً ان العقل لو كان موجهاً للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا يتفكك عن استعداد ما مادام موجوداً والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أولاً يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا يتفكك بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقاً بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم ضرورة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الضرورة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ونتج انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاجابة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمباشرة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف والافقة على مغايرتها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركاً به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرًا خفي أمّا الواضح انه قوة للعلم جوهرًا كان أو عرضاً والمراد بالغائبات مقابيل المحسوسات والمواد بالوسائط بمقابيل المباشرة وبمع التعريفات والادلة والمحسوسات التي يشرع منها الغائبات والمراد بالمباشرة أعمال الحواس لا ادراكها والافه ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

لزم ما ضرورياً فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً وإذا كانت كذلك كانت بشرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى البيني دون البديهي المستعني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لابد من التوجه والاتفات أيضاً (قوله قيل زيف الشارح) قوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركاً به) مبني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

{ قوله على ما في شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر { قوله فتأمل } لعل وجه الامتنان بالتأمل
إشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سبباً لجميع العلوم والرد عليهم إنما يحصل بآليات الكلية كالا يجني . (ولى الدين)

{ قوله لوجود المخالفين } الظاهر لوجود رد المخالفين { قوله يشعر بالعموم } قال { قرء كمال } عدم التقييد إنما يشعر بالاطلاق
لا بالعموم والعموم غير الإطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور
وقال { صاحب بحر الافكار } المراد بالعموم هنا هو الإطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو
نظرياً وسواء كان في الالهي أو في الطبيي أو في الرياضى أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قريبة ان المصنف
من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً بقيدته ثم لو

فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب
العلم الا انه لم يكتف به وصرح به ازيد اهتمام بشأنه وبيان لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به
انكار السببية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الاقادة وأجيب بأن عدم
تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضاً ناظراً الى قسمي الخبر
أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يقب من التفسير
لكن نجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل
يفيد العلم بقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل نزود للاختلاف فيه لا للرد
على المخالف بل لازالة الحقاء والتزدد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السببية لا يختص
بالنظريات بل يصحها وماسوي المحسوسات على ما في شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سبباً في
مقابلة الحسن برده مذهبهم * ثم اعلم ان لتكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المتكرون لا فادته
بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببته
ولكن أن يجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم
أيضاً فتأمل { قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء } أي تناقض نتائج الآراء وجعله نسبياً
للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف
وما ذكره بقوله فان قبل دليل السببية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان إبطال
مذهبهم أهم لان شبهة السببية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديية أعني عن الإبطال من شبههم
ولكن أن نقول جعله الشارح دليلاً للفريقين تصرفاً منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهييات لورفع
الامان عن جميع الالهييات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال
الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف باقادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

قيل ايراد العلم باللام إشارة
الى العموم لكان أولى
فتأمل { قوله لكن نجه }
وبندفع بجعل قوله صرح
بذلك بمعنى انه صرح به
ولم يكتف عنه أو لم يكتف
بالإشارة اليه { قوله بلا معلم
مرشد } الى ترتيب
المقدمات مؤيد من عند
الله بالوحي أو بكمال عقله
لان العلوم الضعيفة كالمحو
والصرف والحياطة
لا يستغنى فيها عن تعلم
فكيف العلم الالهي الذي
هو أصعب العلوم والجواب
عنه بان الاحتياج بمعنى
العسر مسلم واما بمعنى
الاستعاع فلاه قيل أقول
اذا بلغ العسر الى حده
كان أكثر سالكه خطئاً

لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد اختلفوا { النتيجة }
الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون
ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطوهم لفساد نظرهم فلا يبنى ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسباب المطالبين لفساد نظر
الخطئين { قوله مبني على ارادة تناقض الخ } لاعلى ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون
نسبياً لما { قوله لان ابطال مذهبهم } للتاسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال
دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومذاهبهم ثم ان هذا الدليل
يقتضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضاً ولك ان نقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم
والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السببية ورده { يكتفى }

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلال وان كان سيجي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قيل الثاني فلا يكون من قيل اثبات ما نفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على الحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بتناقض نتائج الافكار يحقق (٩٥) بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

النتيجتين حقاً والارفع التقيضان فيستلزم الشبهة التافية للافادة لا افادة وتكون متكفلة لدفعها
لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقاً افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية
النظر المعارض بنفي حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا يتوقف على تناقض الآراء بل يكفي
تناهي الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة
مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفج المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه
يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق
الفبر اليفني فتضع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل)
سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل نقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من
الشارح مأخذها ما ذكرنا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل
مشتبهاً على آيات ما نفاه عني فتدبر كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهراً واما على تقدير كونه
دليلاً لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تنظم بالدليل وفيه بحث لانه
فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو جاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني
بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاً له فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك
مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد تفك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد
بالباسد) لاجابة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لانكار افادة النظر مطلقاً اتى النزاع في
افادة اليقين والمقصود بالاستدلال آيات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئاً فلا
يكون فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الالتزام لانفي الفساد في نفسه والحجج
الالتزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد
اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام وأيضاً دليل
يستلزم تقيض نتيجته كيف يصلح للالتزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً بوجب كون
(١) قوله يرد عليه ان افادة الالتزام الخ أي لا نسلم انه ان افاد استدلالم شيئاً لا يكون فاسداً لم
لا يجوز ان يفيد التزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية
لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المتع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أولاً يفيد فلا
يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد التزاماً فيكون معارضة
الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساد في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء
والفساد في قوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم والفساد عدم افادة
الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والوافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون
فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جواباً عن التناقض ان غرضنا الالتزام
عليكم فالمدكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الالتزام ولا يلزم التناقض فانهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) بقوله المتوقفة حصة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السالكوني) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر الخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال ان العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفروع مستفاد من العلم بالاصل يضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لانعلم ان العلم باقائه النظر الخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفروع مستفادا من الاصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان اثبات الكلية بالنظر (٩٦) الخصوص قد اثبتا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حملته المحشى الخيالي على

دليل الخصم باطلا واثباتا بالنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب ان يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للاستلزام فكأن مهزأ بجماع قابة ابرام الكلام وإحكامه بما لا يجتهد فيها بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالخلق قدومه على قوله وليس كذلك وجهه قيدا للمتنى دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات اقادة النظر بما يتوقف على اقادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر التكملي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحت ومن جهة ما تحت هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه فمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال اما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا او عارضا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاثني الاثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع نبوت اقادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الاهلي (قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

المعنى المجازي انتهى وانت خير بان المنع الذي ذكره رد مثله على ما ذكره الخيالي ايضا لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ما ذكره هذا المحشى هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جمل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشى وان جمل هو التناقض كما في المواقف فالتاسع ما ذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسبقة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله التردد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلال واما المقابل للاكتسابي فملي الاول لانعلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانعلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتعبد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الاثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقا أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هنا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقا بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فيثبت لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع نبوت الخ) فكيف يدكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله هنا) للسنية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وتانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بدسياً هذا مراده وان كان في عبارته ركازة وتعقيد (قوله لا يستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لا تستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المتدرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأتي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المتخصص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه السكلي) لانه سمو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه السكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معنى قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عيم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منها فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يجزى وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان قلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يجزى أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وليس ذلك خصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه السكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العلم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح المواضع

(م - ١٣ حواشي العنايد ثاني) (عصام) علمها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والالم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والالم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم صغرى سمة المحمول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لا نسلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الأصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المدين وليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فليخذ نقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا قال ان يتبلسل أو يتهمي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالوقوف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هنا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يتلزمه التصديق بالمقدمات المراتبة وبكونها متلزمة للمطلوب وأجاب عنه بضمهم بأننا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمات على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وتانيهما ان النظري الخ قبل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لان العلم بالدور لا يثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة تكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله أو بانتفاء العلم هذا) أى هذا كلام شارح للمواقف (ولي الدين)

علم الاستلزام أولاً فإن العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على التلطف فإن ما يتوقف على تصور هذين التصديقين إنما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الأول والحق ما ذكره الشارح من أن التصديق بالنتيجة كما أنه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها إذ لو لا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع إلى الوجدان فإما في الباب أن التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الأول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فإن قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار إليه الشارح بقوله فإن قيل كون النظر مفيداً إنما يدل على امتناع العلم الخ لأن حاصلها على ما صرح به في المواقف أن كون النظر مفيداً أن كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً والتالي بكلا شقيه باطل فكذلك المقدم وهو كونه معلوماً ثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى أن ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسبباً لا كنفاء بقوله معلومة المصدق (قوله ولا يخفى أن حصل الجواب) أي حصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ إخراج منجري إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك لأنه جعل مدعاه انتفاء معلومية الإفادة وذلك لا يقتضي الاتوقف في الإفادة فيه (٩٨) نظر لأن دعوى انتفاء معلومية شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

فإن قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة المصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالتكرار يدعى انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولا يخفى أن حصل الجواب إخراج منكر إفادة النظر إلى التوقف في الإفادة وذلك بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً ولا حاجة إليه لأن حصل الشبهة هو النقض الإجمالي للدليل مثبت إفادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقيق الدور وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى أن يقال الدعوى بديهية وإنما ذكر في صورة الدليل ثبته ولا يجدي فيه النقض

الجزم بنقيضه فإن انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون بتحقيق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز أن تكون دعوى انتفاء المعلومية لجعل مقدمة لا بطلان

(أو)

دليل المثبت على ما سيجيء منه أو لا بطلان صدق تلك القضية الكلية على أن يكون

قررر الشبهة هكذا آيات النظر بالنظر ستأقضى لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لا أرى رجحاً لكونه بعيداً فإن التوقف في بعض الأمور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الإسلام وقوله لا يساعده البيان أن أراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وإن أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الإجمالي) أقول ويحتمل أن يكون هو المعارضة بأن يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو أن النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضرورياً وإما نظرياً والتالي باطل بكلا شقيه فكذلك المقدم (قوله وأما بيان أن المدعى ليس ضرورياً فلدفع ما عسى إلى آخره) لا يخفى عليك أن هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً حيث جعلوا كونه ضرورياً احتمالاً لكونه نظرياً وقدّموه عليه ولم يتعرضوا للدليل المثبت أصلاً ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس بقرب من حملها على التوقف في الإفادة كما لا يخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لأن سياق الكلام في أبحاث الأفكار بل هنأياً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المتكرد أن لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لشكري نفس الإفادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد في المعلومات هو أنه لو أقاد العلم أقاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الإعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم * حسن جلي على شرح المواقف وقوله لو أقاد العلم الخ عليه منع ظاهر إذ لا سام أنه لو أقاد علماً أقاد كونه مفيداً للعلم ونحوه كونه لازماً بنا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خذوا جهزاًه على شرح المواقف (منه)

{ قوله فن قال الخ } هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ إلى آخره) ولعله ما أشار إليه الشارح في شرحه للشبهة حيث قال فإن قلت هذا الشكل متمثل على دور لأن العلم يحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الأكبر لكل واحد من أفراد الأوسط التي من جعلها الأصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للأصغر وهو عين النتيجة مثلاً إذا قلنا كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم لا نعلم النتيجة أعني أن كل إنسان جسم ما لم يعلم أن كل ما يصدق عليه الحيوان من الإنسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الأصغر باعتبار كونها من أفراد الأوسط ولا (٩٩) امتاع في توقف الأول على الثاني مثلاً يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم
زيد وعمرو وغيرهما من
حيث أنها من أفراد الحيوان
والمطلوب ثبوت الجسم لها
من حيث هو من أفراد
الإنسان انتهى (قوله أو إلى
ما زيف به) الشارح
وهو ما نقلناه عنه فيما سبق
فذكر الضمير المنصوب
لما يقال والمجذور لما (قوله
وكلمة من بيانية) فيه نظر
بل الظاهر أنه جعلها
تبين (قوله فإن كل
ذلك مما يتعلق بما سوى
العقل) أقول هذا مخالف
لما مر من الشارح في توجيه
خسر الأسباب في الثلاثة
من أن مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة أن المدعي بما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحاً للزم العلم به بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدة للعلم) إشارة إلى أن الدعوى كلية كما حققها الأمدى لاهمة كما زعم الإمام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله إشارة إلى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الأول أو إلى ما يقال في دفع الدور أن معنى آيات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو إلى ما زيف به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضبرته إلى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير إلى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والخبر بالحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج إلى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فإن كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الأول من غير حاجة إلى سبب لبلا ثم تعريف الأكتاني فقد قصر نظره ولا يتجه هذه الأمور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله إلى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير إلى أبي علي بن سينا إياه أن تمتد على المباحث المقولة فإن أجلى البسيات وأولها هو الشكل الأول وفيه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا نصير كبراه كلية إلا إذا كان الأكبر صادقاً على الأصغر لأن الأصغر من جملة أفراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر تحت الأكبر وثبوته للأصغر اجبالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما إلى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج إلى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فإن التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي فكيف يصح ادخالها في المقسم فإن قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج إلى الفكر قطعاً فإن الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج إلى النظر قلت الفكر حينها بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج إليه لا يشمل ما سوى الأوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه قيل لكن يرد عليه حينئذ أن العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداية بالمعنى المذكور في الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فإن الحصر لعم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقاً تأمل (قوله ولا يتجه هذه الأمور الخ) حامل الاتجاه أن تعريف الضروري يدخل فيه هذه الأمور فإنه يصدق على كل منها أنه ثابت من غير احتياج إلى الفكر نعم أنه ليس بضروري بالمعنى المراد هنا وهو الأولي ووجه عدم الاتجاه أن حاصل التعريف أن الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج إلى الفكر فإن المقسم جزء من تعريفات الأقسام المستفادة من التقسيم ولا شك أنه ليس بشامل لهذه الأمور فلا اتجاه

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أي بقي استفاض تعريف الضروري بها قلنا داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر مع أنها ليست بضروريات بالمعنى المراد هنا وهو الأولى (قوله فانه ليس بضروري) مع أنه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أي بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم إلى الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد هنا أن يبين أن العلم الثابت بكل سبب من الأسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم قلنا بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وخبر الرسول استدلالى ذكر هنا أن العلم الثابت بالعقل بمضه ضروري وبعضه اكتسابي على أن المعنى أن العلم الثابت بالعقل منقسم إلى الضروري والاكتسابي ولا شك أن الانقسام إلى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الأسباب فالضير المحرور في مندرج إلى العلم مطلقاً لا إلى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح قلنا أي أن ما ثبت من العلم مطلقاً بالبدية أي بأول التوجه فهو ضروري أولى وما ثبت منه بالاستدلال متلاً فهو اكتسابي وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة إلى تقسيم العلم إلى الأولى والاكتسابي ويبنى بيان أن العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا يخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الأسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني أن المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الأسباب وقسمه إلى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الأولى وبالاستدلالى ما عداها على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً عن الخليل وهنا توجه آخر لصاحب حل المقادير وهو أن يكون بيان المتن أي ما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معافاته ليس بضروري بمعنى الأولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غيراً اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولى كما توجه به بعض العبارات * بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لاختصاصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً عن الخليل والأورد التصور النظري وجعل المصنف متكرراً لبيان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالم بأن كل شيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقربته الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى التكررة ولنا قبل كل الرمان ما كقول صادق بخلاف كل رمان ما كقول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأتي عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم إلا في كل وجزء لها مقدار ولو جعل الحكم المحكوم به أزيد

توجيه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبدية ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وإن كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الاكتسابي مراداً بالاستدلالى حينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوهما في القسم الأول ويكون الضروري أهم من الأوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) إذ لم يتقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الإمام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما في المواقف وشرحه (قوله فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى التكررة) فيه نظر لجواز أن يضاف إلى المعرفة الجنسية أو الاستترافية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان إذا كان الرمان معبواً خارجياً أو ذهناً وأما إذا كان جنساً استترافياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطابقة انتهى فتدبر (قوله إذ الظاهر حينئذ منه) إذ الظاهر رجوع الضير إلى الشيء فيكون المعنى حينئذ الكل أعظم من جزءه جزءه وذلك ليس بمقصود بل المقصود أن الكل أعظم من جزءه وإنما قال إذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضير راجعاً إلى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزءه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لأن ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت العنصر في الجزء والصغر والعظم فرع للمقدار ومن الأعراض الأولية له حيث لا مقدار لا صغر ولا عظم

(١) أي في بعض حواشي شرحه الرسالة الوضعية منه

{ قوله والا فكيف أي وان لم يكن مراد القائل ما قلناه (ولي القين)

(قوله لم الكل) أي كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولا وفيه نظر اذ الازدية في الكل لا تصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيها ليس له مقدار اللهم الا أن يقال أقبل بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في تمام الجسم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لا تصور بدون صغر الجزء والجزء هنا إما نفسه أو وصفه ولا صغر في شيء منها بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوى مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لا وجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعي صغريتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملثم) التركيب إما اضافي أو توصفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

ان أعظمية الكل تستدعي الصغر في الجزء ولا صغر فيها لا مقدار له على انه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملثم من أجزاء لكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لا بد أخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بأن المذكورات من تمام الموضوع والحمول وملحقاتها والمراد بعد تصور الموضوع والحمول مع ملحقاتها

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوى مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملثم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا يحجزه فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور الصور والافراد وانصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهمة لا بد من تصور الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمزيل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضاً فمشهور وتكلف الجواب عنه مطور وبني عن الترخص له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتصور الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم بزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يخفى انه يكفي عدم

الا انه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أي من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت الأبرى ان منهم من قدح في الحيات كالفلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البدييات كافي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله وأما ان منشأ الزعم الخ) يعرض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشأ عدم تصور معنى الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً مخرج التنبيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً على ان كون المنشأ لزعم المذكور عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالجواب انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم اعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس اعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المتفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا يشاق كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منها والكلام في ذلك. ولعله لهذا يادر الى الملاوة بقوله على ان محل العبارة الخ (قوله مساخا) فان الواو الواصلة قد تحذف بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٣) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

تصور واحد منها ولا يجب عدم تصور شيء منها لانه لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان محل العبارة على عدم تصور واحد منها مساخا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فوضع كله في وقت ما موضوع كله في زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فلم ان لها دخاناً) لا معنى ليكون الدخان للنار الا كونه معلولاً لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لمعلاقة العلوية والمعلولية فالصواب فصل وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخاناً فلم ان له ناراً على ما في بعض النسخ والصحيح نسخة فلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى قيد رؤية النار بعدم رؤية الدخان ولا الى قيد رؤية الدخان بعدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم ابتدالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المنتجة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به قارباً عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تقدير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقلب المدقة وصرف العقل تصريح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاطهر ان التقيد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقيد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعد ترك اعتماده على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

الا كونه معلولاً لها) وأنت خير بانه لا معنى لمع كون الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فلم ان دخاناً موجوداً لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً فلم ان له ناراً أي فصل ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ)

تفصيل للتقيد بقوله ولا حاجة وأنت خير بأن ما ذكره ليس الا عين تقيد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم الحاجة الى التقييد بالعلم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقيد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الاسقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال هنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمناً لان مباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب تصريح في ان مباشرة لان التقيد عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي في الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً ناراً قوية مشتعلة فلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلم كما اذا رأى في اليوم دخاناً فلم ان هناك ناراً أو على عدمه يزعم منه (٢) فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء كان الالهام والتلميم ليساً مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لا تحتاجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسباً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتبرهاها متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

المشارح تكون مباشرة الأسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الأسباب بالاختيار (قوله وفيه) أي فيها ذهب إليه للمشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أي من أجل أن صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار جعل جميع الحيات ضرورة لا كمية بناء على أن الحيات عدمه لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور بل يتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) إذ لا دليل على توقف الحيات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورة قال الطرسون زاده مبني القول المذكور جعل المقدور ما يحصل بالقوة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور إليها وذلك يقتضي أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فإنه يتوقف على خلقه تعالى وإرادته ويجدد الزمان وغير ذلك من الأمور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري بحكم) وما قال البكوي من أن القول بها في النظري مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون (١٠٣) البدنيات الأولية أيضاً موقوفة على أمور

لا تعلقها ليس بشيء بل
تقول القول بها في الحيات
أيضاً مخالف لصريح العقل
والالجاز أن تكون
الاوليات أيضاً كذلك
فالجواب هو الجواب (قوله
لا خصوصية) أي لا خصوص
الاستدلالي (قوله يمكن
أن يكون مبني الجملة الخ)
هذان المبتدآن وانحاز
بالنسبة إلى جاعلين مختلفين
لكنهما لا يصحان بالنسبة
إلى جاعل واحد كصاحب
البداية فلا يصلحان لدفع
التناقض في كلام صاحب

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحيات ضرورة بخلاف الخارج حيث جعل الإصرار مثلاً كيباً ويمكن أن يكون مبني الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاء صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري بحكم بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص إنما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لأن الإلهام والتعليم غير اختياريين والتصنيف فلهذا تقي بها طاقة البشر والحس لا يفتي في الحيات على ما عرفت فإن لم يكره من تحقيق المذهب فلا يمت ما ذكره الخارج ومنهم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعني لا خصوصية بل لكونه نظرياً إذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا خصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل بعضهم انعلم الحاصل بالحواس ككتائب) يمكن أن يكون مبني الجملة كتابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبني جملة ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الأسباب وعدمه والزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض في كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض أنه جعل ما ينظر للعقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه إلى الضروري فجعل بعضه

البدئية وغرض الخارج ذلك ولذا لم يتعرض لها وأمل التصدير بالإمكان إشارة إلى هذا قائمهم (١) (قوله ومبني جملة) أي جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجملة كما في قريته السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الأسباب) هذا مبني الجملة اكتسابياً وقوله والزام الاختيار في الجميع مبني الجملة ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطفت على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الأسباب وقسم الأسباب إلى نظر العقل وإلى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أي قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أي بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جملة أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلزمه أي الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين شرح المواقف منه (١) إشارة إلى أنه يدفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المتفاد من هدم الجار في قول الخارج ومن هنا يدل الخ في حيز النعم لا عمل أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين قدبر منه

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لا يعني ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما ينظر العقل الخ كما قال القائل المتقول عنه وهو المحتج الخبالي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو ما يحدده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانيا هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فيثبت يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقا عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقيس (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لاعلى ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ما هو مباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول وبعده أيضا أنه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعين لم يسبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب ان ضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الخارج من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالى للعلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظرى واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المنقسم بالقاء بمعنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لنخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغنى عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فتقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس بالقاء بطريق الفيض بل بالقاء الله مباشرة سبب نشأته الشيطان وقد الالهام بالفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد في السببية مطلقا لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد في السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى لمعوم سببته والاولى أن يراد في السببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعربان المتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصل الظاهر ان المتبر فيه أن لا يكون مباشرة سبب من الملهم اليه والاخرج عنه ما مباشرة سبب نشأ من الملك أيضا والزام انه أيضا ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور وما يزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أي الاعم بما بطريق الفيض

وبما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التفديرين يكون قوله يكون سببا عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سببا للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له وتغيره سببا للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سببا في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سببا على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيها سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كامر ولا شك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببته للعلم فلا يكون سبب سببته اتفاقا فلا يصح قوله اذ لا مدعى لمعوم سببته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الالهام مطلقا (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيها سبق أن كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا اسباب له فيثبت لا يصح قول المصنف واسباب العلم للخلق ثلاثة فتأمل

(قوله قيل الخ) فاعلم المحشى الخيالي وكذا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بمراد (١٠٣)

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتنائية لا تبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي اطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق الادراك كالحبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدريج الالهام في استمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا انه حاول انتفيه الخ) قال القزويني ولعل الوجه ان يقال حاول انتفيه على ان الملهم لا يكون الاحقاوتبنا ولا يشتمل الالهام الا بالحبر الثابت في نفس الامر فنحن قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد يخص الخ) أي في كون انبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد يخص المعرفة بالعلم للمسبوق الخ فيثبت يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالباطن أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه تبيينه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشي كتنخيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التخييل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خير به لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بل ان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم محتته ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

للعادية والعلوم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا انه حاول انتفيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التنية بأن زاد في مفعوله البناء الذي زاد في مفعول العلم وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد يخص بالتالي من ادراكين تخيل بينهما جهل (قوله الا ان تخصص الصحة بالذكر عما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا تبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جملة سببا عما وقع من أن بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرقيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله وبصلح للالزام على الفبر الخ) الاولى أو بصلح لان أحد التقيدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتفصيل والا فلا يرد لان الكلام

(م - ١٤ حواشي المعانيد ثاني) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العدة شبهتهم قوله تعالى فاطمها فجورها وتقواها والقياس على التحري قدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتفصيل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتفصيل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورد فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا لم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الفند حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الفند ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لانه عرفها بالالفاء في القلب ولو سلم فاعلم الله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند علم انما يكون للمعدل اتقى لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو المعدل بشهادة القلب عند عدم الأدلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الأدلة حجة في حق الملهم لاني حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فمن قال الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله وبصلح للالزام على التفسير وتحريره انه على هذا ينبغي اني سببية للتواتر أيضاً ولا يصح عدمه من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو اتقي أحدهما لم يصح الخ) لا ينبغي عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف محضهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على المعنى الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا ينبغي ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير ان يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يفصح عنده للالزام الغير والتمرض لخبر الواحد المعدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد الختتم خبر الختتم للمقلد المتقيد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالتأم لا يشملها يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تميز الاحتمال التام لصفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي به على عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم تاماً ونخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا يتأني قوله كان (قوله فالعلم الخ) تفريع على نبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو اتقي أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العلم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة تمان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للانفراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكتفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطالة الثالث ما قيل ان قوله بما يعلم به الصانع ضائع لا فائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لخراج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات ولا خراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولا خراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات

يكون التقدير ما هو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من اجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة بأنه مقام التعريف كل الابه كما قال (الفروبي) (قوله لكنه يكتفي في التعريف الخ) هذا اراءه طريق واستثناء باللاحق عن السابق ومنه ما لا يلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتفهمين يجوز ان يكون مركباً من

الخاصين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يمد منه ضائماً لا فائدة (لانها)

فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وجهة رأي المتأخرين (قوله بل حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيلة المتبعة في مفهوم العالم ولا يمد أمثاله مستدركاً (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس ثابتاً عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على ان ذلك الاصطلاح انما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانهما غير الذات) لفظه واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لا ينبغي بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً قلنا ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله ويستطلع) عند قوله المصنف والمحدث العالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدل له (قوله على أن في اعتباره) أي في اعتبار أن الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لا مطلقا بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فالتناسب ان يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثا في التعريف المذكور بحث اذ لا يتعلق له به الا ان يقال توجيه ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به هنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالحشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بأن قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الحياي أنه متعدد على سبيل التبدل والمعنى ان كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبدل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملائمة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان النكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليست في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه امانته

لأنها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث ويستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في آليات المحدث وكفي ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستفي في الاستدلال عن ابطال التسلسل وقت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكم لعداها الى قسم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تبي على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تخصيصه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لتوهم مارجحه الكشف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتبين الثالث وهو المطلوب هذا بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يثنى هذا الاستدلال حيث فانه يقال حيث يجوز ان يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى ما لا ينهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حيث محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني تأخذ بمجموع الافراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ما هو خارج عنه والاولان باطلان فتبين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجواهر موضوع للجواهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ما ذكر بان يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل ببيان الجواهر الفردة أيضاً ويستوفى الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما هنا (كفوي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حيث انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً للمعنى الذي لا يصح حيث ان يقال وان كان للمعنى العالم وذلك محل تردد على انه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حيث ان يقال وان كان كل نبي لا يصح في مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لا تظهر قائمة) اذ القرض وهو التبيين على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك تأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لمسه رد على المحشي الفزوي حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهاش والمعاد ما وجد فيها داخلا في حقيقتها أو خارجا متكلنا فيها أو حالا (قوله صفة (١٠٨) للموجود) من قيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من

على انه لا تظهر قائمة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم وما ينبغي أن يفهم عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وإنما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها فغن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتمان تكون بمعنى يخص موضع العرض وأما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المنيين لا يصح (قوله أي يخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسيرا أن أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود واما فيكون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلا نسب بحمل المحدث على العالم حله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم نفي الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود وإلى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قبل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالتوابع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بأشكالها عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فتدعى بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية المنعزلة كأن يكون نوع النار جادا غير مستمر الوجود بتعاقب افرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالتفني أي كاقيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور الجسمية بالصور النوعية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاجة الحالية يزعم انه خصها بالصور النوعية وهنا محل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قربنة على التخصيص وأتم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل المحشي الخبالي حمل على هذا المحل فحصل اعتراضه ان كان على الخارج ان

يقول لكن بالتوابع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى

النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية المنعزلة قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح يعني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضا قديمة بالنوع لا على ماهو المشهور أو أراد بالتوابع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فلي هذا لا اختلال فيه (قوله الا بالمور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلط العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) قائم جوزوا ان يكون نوع النار جادا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلط الهواء صورته ويلبس الصورة الثابتة تأمل (كفوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أي حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة فإما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفرادها (قوله بعض الحواشي) أي حاشية الخيالي (قوله المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أي هذا كلام بعض الحواشي (ولي الدين)

(قوله في استراره) أي استمرار وجود نوع النار يتعاقب أفرادها الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا يبرهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطوانات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى يتناقى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية المنصيرية

بالجنس لا بالنوع هو متأخرو الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماءهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وقيل ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية المنصيرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فتصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس قيم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان العنصر

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية المنصيرية قديمة بالجنس حتى جودوا حدوث نوع النار مثلاً لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمثلة المواليد القديمة بالنوع فكان انا شارح مال الى هذا انه أراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان الصور النوعية جنس تحت جنس ومما يجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العنصر علماً قام بذاته والام يكن زيد عينا ولا العرض عالماً بغير ذاته والام يكن العرض الشخصي عرضاً وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منها حادث) كبري لقول المصنف اذ هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها حادث ولا يخفى انه غير متبع لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي ان يقول بأنه أراد ان كل جزء للعالم اعيان أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عينا لا دخل في حصر العين المركب في الجسم عالمها قام بذاته لم يكن زيدا عينا لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبري لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قدا

له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منها حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله في قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيها بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل المنصير أجزاء العالم منحصرة في الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منها جزء للعالم كبري لتلك المنصير فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله انما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي بأداة الحصر (قوله لا دخل في حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حيثه وليس بجسم فلا يحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً فيبدقائل (كفوي)

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وله تمة ستاتي) ولعل تلك التمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته قيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر وإثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله لبيان) أي لبيان أن كلا منهما حادث بالذات وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتمرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى محالاً وجهه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله مجرد عن الافراد) بفتح الهزلة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهزلة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو جذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسماً من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن

وله تمة ستاتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف. ألم يتعرض لبيان لانه لم يتعرض للعين لان العين كبرى مطوية فيكون تم تعرض له وكون المختصر مقصوراً على المسائل يكفيه قوله اذ هو أعيان واعراض الآن يحمل القصر ادعائياً لا لحاق النار بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي يمكن) نية بافراذ الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان مجرد عن الافراد ونقل بلادة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسماً من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جملة من أجزائه للعالم وذلك أن جملة عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وإياك وأن تقول لا حاجة الى قيد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد استناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قبل تعريف العين بصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور أنه ليس بعين هذا وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شي آخر وبعضها ليس بتابع لتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسماً من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يحز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال المفزوي) (قوله بقرينة جملة من أجزائه العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث

(وهذا)

المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من

قيل حصر الشكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حيث شأنة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لا بد من ضم جملة من أجزائه العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) فليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل للذي استفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعا ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شي آخر وان كان بعض أجزائه تابعا في تحيزه لتحيز شي آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا يادر الى الملاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعا ولا غير تابع لم يكن عينا ولا عرضا فيحتل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بل المعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا المحشي الفاضل متكلف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلة ما بالممكن واعراض القائل على ظاهره فاعرف وقال (السالك) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المبرق لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحيث لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم فانه آتيا بقيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس تأمل (قوله بالذات) اختار عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقد الاشارة بكونها حبة لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحبة لا كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر فان التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلل وقد يجلب عن هذا بان قيام التحيز بالجوهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجوهر به فلا يلزم شئ سوى الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الكون في الحيز لا الكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض الكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه ان يكون مشارا اليه بالذات بالاشارة الحبة ولذا قد يضررونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فساد ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر ان تحيز (١١١) المركب بينه تحيزات أجزائه

فكيف يصح ان يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم ان يكون الشئ واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم ان يكون تحيزه تابعا لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشا) تعليل للمخالفة المملة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلوم لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول لاجزائه ومن المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض فحاشا عن اطلاق العرض عليها ولم يمتدوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قوله أي محله الذي يقوم) الملائم لتعريف المرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقوم في تعريفه للموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لا يعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيها بينهم ان معنى وجود المرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حيث هذا (قوله لاخراج الهيولى) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود المرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ وأعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكون وجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتميزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه لقيام الجسم ولا يخفى ان امكان نبوت الشئ في نفسه غير امكان نبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس بنره بحيث لا يتميزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للمرض والموضوع لالا وجودين يعني ان وجود المرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يتميز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فلو أراد
 بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كالمصطلح أن وجوده في نفسه
 ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتميزان في الإشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو
 تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمناه وقوله وقد يتوهم إشارة إلى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو
 وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هنا فهذا الخنثي ومن يحدو حدوه زعموا أن الشريف قدس سره جعل
 قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا أن قوله بحيث لا يتميزان متعلق بقوله أن يكون وجوده
 هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين
 وأن الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وأن الشريف قدس سره أشار بقوله
 وقد يتوهم إلى رده وتزييفه فتعبروا (١) في المقام وتنبشوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع
 الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير
 أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي
 إلا أنه تسامح في العبارة بدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه هو
 وجوده في محله بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده
 في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالغايرة) فيه أنها إنما تشهد بالغايرة أن لو كانت
 الغاء التعقيب والتفريع وهو (١١٣) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك قائماً تشهد

<p>الوجودين في الإشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين البنية في الإشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح أنه وجد العرض قائم بالمحل فصحة تحمل الغاء تشهد بالغايرة وبأن إمكان ثبوت الشيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره هذا « وينتج أيضاً أنه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه أن امتناع الانتقال لانه</p>	<p>بالتمايز في المفهوم دون التمايز في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الإنسان على أن تحمل الغاء في القول المذكور ليس إلا بين وجوده</p>
---	---

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الأول وليس القيام بالمحل عين (قام)
 الوجود فيه كما قيل إذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولنا تركه مع كونه مقصوداً ومحملاً
 للنزاع (قوله ونحوه أيضاً) وينتج أيضاً أنه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متحداً بالوجود الرابطي
 الذي هو معنى نسبي وهو باطل إذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها من المقولات
 وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري مح) فيه نظر فإن المفروض أن وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتميزان
 في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فإن الأمر الاعتباري ليس بوجوده في الخارج حتى يشار إليه بالإشارة
 الحسية (قوله ففيه أن امتناع الانتقال لانه مح) فيه أن امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فإن أراد
 الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا سلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير
 هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على أن ماعداء من الوجوه المذكورة في مكتب القوم بمنزلة عدم

(٤) فثبت من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية كصاحب بحر الأفكار لا الاتحاد الحقيقي إلا أنه تسامح
 في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على أن للوجود تبيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم
 يثبت بعد أن لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية
 ونحوه المنبني بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما
 ذهب إليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بأنه يلزم أن يكون
 الشيء الواحد تارة من مقولة الإضافة وأخرى من غيرها فكذلك وجدت في بعض النسخ هذه الملاحظة ولم تكمل اهـ

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه قد ذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل قلما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم منحيز بالحيز فلو انتقل قلما أن يحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الخاصل وأما أن لا يحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج إلى حيز يحيز به والحل أن العرض على قدر انتقاله إلى محل آخر يزول قيامه بالحيز الأول وحصوله فيه فيحدث القيام بالحيز الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الخاصل والخاصل أنه إن أريد بيقومه بالحيز الآخر يقومه به في الجهة مختار الشئ الأول ولا يلزم تحصيل الخاصل وإن أريد به يقومه به من كل وجه مختار الشئ الثاني ولا يلزم عدم الاحتجاج من كل وجه لجواز الاحتجاج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتجاج في وجوده في نفسه إذ المفروض أن وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والأرجح إلى ما ذكره الشارح وعدم الاحتجاج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولأن تشخصه بالمحل) عطف على قوله لأنه قائم بالمحل وإشارة إلى وجه ثان لا متاع الانتقال فإنه إذا كان تشخصه بالمحل استع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بأن ما ذكره في الاستدلال على أن تشخصه بالمحل وهو أنه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية ولا يلزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع مختلف العلول عن علة الموجبة (١٢٣) ولما هو حال في العرض والالزم

الدور لأن الحال في الشئ محتاج إلى ذلك الشئ متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه المكان متقدماً عليه ولا الأمر حال في محله لا ينتقل الكلام إلى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر إلى المحل دفناً للدور والتسلسل والاهوية لأن الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة ولا الأمر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل قلما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الخاصل وأما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده إلى محل يقومه ولأن تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الإشارات أعلم أن المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهوم القوى وهو ما يستند عليه التمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسهل الحكيم ميلاً وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاً كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فعلاً واحد وهو السطح الباطن من الخاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشئ بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة إلى أن معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فإن معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الأول لنا صيرورته لنا أما بالاشتقاق أو التركيب وزد الصورة فإنه يصح أن نصير لنا بالتركيب يقال ذو صورة إلا أن يراد بالحجور

(م - ١٥ حواشي التعايد ثاني) (عصام) لأن تشبهه إلى الكل على السواء فإفادته هذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لا تالاً لنسب أن نسبة التفصل إلى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة إلى هذا التبعين خاصة سيما إذا كان قاعلاً مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواظ بعد منع استواء نسبة التفصل إلى الكل وبوجه أيضاً أنه لا يطرد في عرض يحصر نوعه في تشخصه (قوله ما يسهل الحكيم ميلاً) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمتعه عن الحركة إلى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فقهاء الاستاذ أبو إسحاق الأسفرايني وأتباعه وأئبنه المنزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا بنبوته ضروري ومنعه مكابرة فإن من حمل خجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً إلى جهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحسن منه إلى جهة العلو وبسببه الحكيم ميلاً وقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفائي لأنه إما أن يكون بسبب خارج عن المحل أي يمتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي إلى فوق أو لا يكون كذلك فيثبت أن كان مقروناً بالشمود وصادراً عن الإرادة فهو النفساني كميل الإنسان في حركته الإرادية أولاً فهو الطبيعي كميل الحجر إلى السفلى هكذا ذكره في المواظف وشرحه (قوله فإن معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي يمكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالحل المتقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جملة إشارة إلى ذلك ولم يحمله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لجمع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الأعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جملة عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا تجزى بغيره أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وأما الكلام في حصر غير المركب في الجواهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١٠) (قوله تلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مريع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة فيكون في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف) على الخياطي (بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزء آخر في ملتقى الأربعة أحدهما

بالإضافة قوله اختصاصه به بالحل المتقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا تجزى ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كأن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجواهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجواهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قوياً مستحقاً للاتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث فقال الخياطي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال الصلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نمنع عليه

(قوله)

من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف حينئذ ويكون كالبنا الفاقس ويبقى على هيئة الخطوط. فلماذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن ويحجب أحدهما جزء ثالث وفوق جزء آخر فليكن هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجواهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع الثلث والرابع على ملتقىها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز التبع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بأن يكون ثلاثة كمكعب ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة الثلث قال المحشي صلاح الدين هنا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أو لا ونائباً وتالياً وأما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فقدم تحفة بالأجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نمنع عليه) وقد نسب المحشي البارقي إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كاللدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً وهو الجواهر بقوله والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فإن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لآلته) كما نكته المحشي الخيالي ومن هذا حدوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره بعبارة أيضا فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظة النزاع ومضونه محتملة وتعين احدهما موقوف على قصد المتأخرين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيمات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء احدها بالارصة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزائدة مع الثلاثة الاول

من تلك الارصة والثالثة بها مع الاول والثالث والزابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فتح الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الارصة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره فلسفة حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالزيادة ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لآلته فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابداد حتى يتحقق الجسم بمجوهريين أو معنى يوجب الابداد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابداد هل يقتضي الابداد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو بشرط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لمصارح بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة متنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثاً لانه ليس قدراً محسوساً متبرأ في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني القوية تكون مرغوبة في الالفاظ المتقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة عامة دون غيره فهو واجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لانفلا ولاوها ولاقرضا) لا يخفى انه بعد ما فسر الجواهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسير آخر للجواهر الا ان يقال انه على ان تفسير الجواهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالهم

التركيب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمية) قال (محمد الشرف) فيه نظر اذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل المنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بخوار كونه مشتقاً من الجسمية بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه اعتمد على كفاية مجرد التركيب في الجسمية وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تقييد بالنزد شاملاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالاحص فيه الشارح أولاً بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الأعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليدفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للتفسير ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله ونوهم البعض الخ) المراد بالنوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره الخشي بقوله والمحقق هو لصاحب المحاكات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية المحاكات والمحقق عندى انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان اصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حل قول المتن الخ) هذا لا يدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوها ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المناقشة بينهما (قوله يقال) (١١٦) لوجه للاحتراز الخ (قد مر قل هذه المناقشة مع جوابها

الحاج الى التفسير وتطويل المسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه الفرضية والوهية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية لشار اليها بقوله لافلا المقصدة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذة في التقسيم والقسمه بالكسر وهي ما يقابلها وقد يفرق بين الوهية والفرضية بأن الوهية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد وابيض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كما ستبين أوجها ذاتين ونوهم البعض ان القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يتبع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجوز كما فسر به في تعريف السكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع) أو ثبوتها على ورودها يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويحاج بان هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوي الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه وثبت الحدوث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العيان ما يحجز بنفسه والمرض ما يحجزه تابع لتحيز الغير ولم يحتز عنه فاما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

المراد كورنيا سبق فلا وجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجواهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب الخشي الخالي عن هذا بأن الفرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومه وعندهم بيان حدوثه المحتمل لا يتنافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا الخشي لما أشار اليه بقوله وثبت الحدوث الواجب من ان الفرض من اثبات حدوث العالم اثبات الحدوث الواجب لذاته وذلك

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومه بل لا بد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال للمقصود هنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر قدس (قوله اذ العيان ما يحجز الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذ لا يحجز لها أصلاً فبعد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبنى قول الشارح هنا لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجودهم في قوم بذاته ولا يكون متجزأ أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لحدوث القولين معنى فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أقفل التفضيل يقتضي ان لا يكون الأشهر
الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه انه لا يتناقض الخ) قد عرفت ما يستدفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكتفى بالإشارة
اليه بالوصف بالحقيق (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر
المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو القاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لا محالة)
في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله
فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لا شراً كه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسته بأكثر
من جزئين لكان فيها سطحان فالقباصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل قائل (قوله وأورد

من ابطال الهولي والصورة والنفوس المجردة) فيه انه لا يتناقض نبوت العقول والنفوس المجردة
حصر العين الغير المركب في الجوهر اذا المين هو التميز بالاحالة وليست العقول والنفوس متجزئات
(قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال
نبوت الهولي والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تريض بالامام الرازي حيث حكم بأن
أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة اليان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مفيد
بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكاه تركه الشارح لان مطلق
الخط يتناقض الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح
كلام الشارح بتقيد الخط بالمستقيم مستدلاً بأنه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك
الشارح بعضاً من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطح لان التماس
بالجزئين لازم لا محالة فوجود الخط لازم ألبته فلا حاجة الى حديث السطح وتقابل أن جمع
امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم نبوت الجزء والجزء بحال وأورد
منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس
ودفعت والمقام لا يحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين
أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات غير متناهية في كل
جسم ولك أن تبطل أقسام العين لا الى نهاية برهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتاهي)
وذلك لانه اذا كان غير متاه أكثر من غير متاه يبطل عدم تناهيها برهان التطبيق وبهذا اندفع
ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتاهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح
ابطالها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التاهي برهان التطبيق فليثبت به أولاً قاته بمجرد ذلك في أقسام العين لا الى نهاية
كما اصرح به آتياً حيث كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متاه أكثر من غير متاه
بطلان عدم تناهيها برهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متاه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متاه فلا يلزم ذلك كما
سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متاه بغير متاه لا نوجب تناهي كل منها
(قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لاجزم العقل اذ العقل جازم بأنه اذا كان
أحدهما أكثر من الآخر جري فيها برهان التطبيق فيبطل عدم التاهي برهان التطبيق فتدكر للقائل أن
يمارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لاجزم العقل فانه مصادم لبداية العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة
منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من
الوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة
ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله ابلغ) وذلك لان لفظ الكل
يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولي الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف
وانما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره
الشارح هي ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لما قال الشارح
اقواها واحد واشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعيف فصح الرد قيل عدم
الرد اولي من الرد اذ كل من الادلة المذكورة اقوى في نفسه ولو لم تضعف في نفس الامر كان للناسب بحال الشارح ان يقويه
او يثبت ثلاثاً يوهن اعتقاد المتدينين للمشتكين بعم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء
ويقرر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد ابلغ) من جعل الاستناد الى كل واحد وذلك لان صاحب
المواقف قد ادعى الاقتناع والطمانية في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل
واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء اقوى كالحبل الموثق من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون بکتابود از زور آري بکشد * (١١٨) ليك چون بيونددش از زور زاري نكشد * فتأمل (١) (قوله فان قلت

انه كما لا خط) يعني انهم كما
صرحوا بان لا خط بالفعل
في الكرة صرحوا بانه
لا نقطة فيها بالفعل فكما
جاز ان يقال ان التماس
ليس بجزئين والالكان فيها

نعملى أكثر من مقدوراته نعم لو نفى في جريان برهان التطبيق في أمثاله لكان له وجه (قوله
والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب
جدلاً ففيه للضعف اقتناع وطمانية باطن ولو جعل استناد الضعف الى المجموع لكان الرد
أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على نبوت النقطة) * فان قلت انه كما لا خط في الكرة
لا نقطة فيها عند الحكم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لا نقطة
فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على نبوت الجزء انتهى المنع بانه
خط بالفعل جاز ان يقال ايضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم)
المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لانها مأخوذة من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في
الكرة وقرير بأن الكرة جسم نهايتها سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لا خط فيه فالكرة لا خط فيها وكل ما لا خط
فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيها لا خط فيه وفيه انه ان ارد ان كل ما لا خط فيه لا نقطة فيه اصلاً فهو ممنوع وان
أرد بانه لا نقطة فيه بالفعل فلا يتدفع به قول المصنف انما يدل على نبوت النقطة لجواز ان يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل
فيه عند حركته بنفسه من غير ان يخرج عن مكانه فخطان غير متحركين هما قطبا الكرة (قوله انتهى المنع الخ) حاصل هذا
المنع اما لان لم لزوم وجود الجزء من الدليل ان ذكر اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزأ لجواز ان يكون
التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح ان يستند به فالمنع ناقط
غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البتة لاكثر للتدليل في مواضع لا يثبت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع
الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ لجواز ان يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالتفطين الحادثتين
عند الحركة المستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فيثبت لانه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان
مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل إشارة الى ان جعل الاستناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الايجابية فيه أو إشارة الى انه لو استند الضعف الى
المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله فلا توجبه الخ) هذا رد على المحتج الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الجهر كصر الشارح في قوله فلا توجبه لا يسدد والسبب فيه أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجبه الخ) فيه أن المصنف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى أنه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحتج الخيالي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كلية فإن نهاية أحد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الإرادة على قول السائل النقطة نهاية الخط بأن تلك القضية مهمة في نفسها فإن أخذت هنا كذلك فلا يفيد أنه لا نقطة في الكرة وإن أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع أنه لا نقطة) لأن حاصل الدفع المذكور إنما هو إبطال استدلالهم على أنه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد) (١١٩) لاستدلال المتكلمين) حاصل

هذا الرد أنا لا نعلم أنه لا بد للمرض من محل غير منقسم وإنما يلزم ذلك أن لو كان حلول المرض في محله حلاً سرانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلون فيه حلاً غير سرانياً (قوله بأنها متصل واحد) متعلق

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجبه لا يراد أنه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه إلى أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطي عندهم على أنه لا ينفع في دفع أنه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بنبوت النقطة من أنها إما عين فيثبت الجوهر الفرد وإما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لاقتدائه بأنها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وإنما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فإنه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لأن الجزء الذي تازعنا فيه أن أمكن افتراقه لزم قدرة اعتدالي عليه دفناً للمعجز قلنا أمكن افتراقه وما وفرضاً وهذا لا يمكن لا يوجب الدخول

كلامه ومناه يقتضي أن يقال بأنه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعاً لاقتدائه وذلك لأن الفلاسفة يقولون بأن الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا منهم أن المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بأنه قابل للاقسام بالاتفاق وكل قابل للاقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في المواقف ونما صد وهذا الوجهان مبنيان على ذلك فالتمس المذكور ساقط فإنه وارد على المقدمة المتدلة (قوله فإنه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه أن المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا أنه يوجب أن يكون شق البعوض بآثره للبحر المحيط أعداءاً لذلك البحر وإيجاداً لبعين آخرين وبداهة العقل تنفيه كافي المواقف وأما ما أحيب به عنه بأنه استبعاد لا يفيد البقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كافي شرح المواقف ففيه أن الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف وإنما غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا لا يمكن لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المستبرئ فيه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق أنه إنما بمعنى التقدير مراداً به نفي الفرض المطابق وأما بمعنى التجوز كما فسر به في تعريف الكلبي والجزئي وظاهر أن إمكان الافتراق وما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة وأما إمكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الأعم من أن يكون المقروض ممكناً أو ممتماً نخرج عن المقام كما لا يخفى (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هنا) أي هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى قال محمد الشريف توضحه ان تفريق الاجزاء بان يبدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فلي هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فها ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على كونه ناسخاً عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لا مفلاً ولا فرضاً مطابقاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لادانته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خالف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هنا * كيف وامكان التجزى فرضاً وروماً لا ينافي وجود الافتراقات للممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف التقسم من غير التقسم فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج المبولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لانحالة (قوله وأما أدلة النبي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض متمماني ذاته وان تكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لمافي نفس الامر ولا شك ان إمكته بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئاً في مقام فان المتكلمين آمنوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجز حاصلاً فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أنشأنا اليه فيما سبق فلا يصح ما ذكر لدفع استدلالهم بهذا نعم يدفع كونه موجوداً بالانقسام وورد بالحل على التحقيق لا على الانقسام (قوله لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة) فيه اننا ننقل الكلام الى ك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا في حله وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والحل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون حدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشتغال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

وهو فتظن (لعل وجه التظن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال هنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش
هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فيه إشارة الى أن أدلة التي أقوى) لعل وجه الإشارة هو أن هذه العبارة قد تستعمل فيها فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت
بما ألقينا اليك أن أدلة الاثبات تامة وإن ما أوردوه عليها من وجوه الضعف بحاج وقد ردوا أدلة التي أيضا وضفوها ولم يحسبوا
عنها لاسباب الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة التي أقوى على أن المتناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين
ويضعف مذهب الفلاسفة أو يثبت كما قد عرفت فيما سبق فلهذا الإشارة من الشارح ليست في محزها ذلك أن نقول قوله فلا يخلو
عن ضعف إشارة الى أن أدلة التي ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسباب إذا كان التكبير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها
وإن كانت ضعيفة إلا أن ضعفها مندفع بادنى عناية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسباب إذا كان المراد الكل
الانفرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه أن كون الجزء الذي لا يتجزى مما لا حجم له ممنوع كلف وكل منعجز
ذو حجم على حكم الكل قد يتغير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لا يقدر العقل على تقبيل ذي حجم تركيب من أمور
لا حجم لشيء منها وكيف يمكن هذا شاهدا على قوة التي بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

لا اعتبارا في مقابلة الأدلة
الدالة على الاثبات (قوله
لأن ما قل ضعفه) وهو
على زعم التي (قوله ونوقش
في إبقاء الخ) المناقش هو
المحشي صلاح الدين وسيمه
الخيالي وقال أدلة دوامها
المذكورة في الكتب
الحكيمة المتداولة غير
مبنية على أصل هندي
ولعل الشارح اطلع على
دليل يثبت عليه قال
(الكندي) قوله وكثير

فيه إشارة الى أن أدلة التي أقوى فتظن وكفالك شاهدا على قوة التي أنه لا يقدر العقل على تقبيل ذي
حجم تركيب من أمور لا حجم لشيء منها وينج على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة
الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة التي عن ضعف لا يوجب التوقف لأن ما قل
ضعفه يرجح ذلك أن قول في قوله مال تعرض بأن التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله
فإن قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما ما لا يخفى على من له أدنى بظانة
وثانيهما أن شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف
وفي قوله قلنا نعم في آيات الجواهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على أن الثمرة للشككين لا
للمحكماء ولا يخفى أن ظلمات الفلاسفة في آيات الهيولي القديمة الابدية فلو أثبت حادنا بعدم وبعاد
لم يكن فيه ظلمة فتعقد قدامها أهون من آيات الجزء ونوقش في إبقاء دوام حركة السموات والارض
على أصل هندي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لأن بل
لا يجاب ما نفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والتمني عن المتبوع ليس
تبعية العرض له لأن القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(م - ١٦ حواشي المقابلات) (عصام) مطوف على قوله آيات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضا من ظلمات الفلاسفة
وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه ظن قوله وكثير عطف على قوله
كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشي) بأن هذا توجيه بعيد إنما يرتكب بعد
ثبوت أن لا دليل يثبت على أصل هندي وأتى له هذا إذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة
للقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وإن كان خلاف الظاهر وقد بترك الظاهر لتصحیح المعنى انتهى وقال
(السالكوني) أيضا وقد ينكف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة
لقوله آيات الهيولي يعني مثل آيات الهيولي والصورة التي تؤدي الى القدم ويبني عليها دوام حركة السموات فإن دوام
حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على أن لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا يتجزى بل متصلا
واحدا في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هنا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر أنه سهو من قلم الناسخ
(قوله فتأمل) لعله إشارة الى الجواب بأن يقال قوله بأن يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى
يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فإن معناه أن يكون قائما بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كنوي)

(قوله اما لما قيل الخ) قاله الحنفى الحبالى (ولى الدين)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالخير ولا يذهب عليك أنه محتمل أن يكون إشارة إلى تعريف المرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالخير بالاختصاص الناعت. فان أصحابنا لا ينكرون تغيير قيام النبي بالنبي بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف أنه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيم أذ الصورة ليست بمنتهى عند حتى يتقضى بها (قوله فإنه يصدق على الصورة) فيه نظر فإنه قد مر أن معنى قيام النبي بذاته عند الحكيم استثناءه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته بما يحتاج إلى محل يقومه ولا يخفى أن هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من قيد الخير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم إلا أن ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت أنه لا حاجة إلى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألفتنا اليك أن فضول الكلام إنما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضاً على الشارح الناضل المقام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل تأمل (١) (قوله أو أنه لا يصح) عطف على قوله أنها لم تدخل أي وأما لما يمكن أن يقال أيضاً أنه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على جميعها وإن صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لأن أعراض المجردات قدبة عند الحكيم وليست في الأجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالإمكان إلى ضعف الجواب أما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً وأما لكون الحكم المذكور حيث خص بمذهب الحكيم فلا يتناسب في المقام وأما لأنه لا يكون التعريف والحكم حيث خفى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكيم وأما لما أشار إليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فإنها حادثة لأفي الأجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة ونظراً للحدوث فالمعنى أنه يكون حادثاً إذا كان في الأجسام والجواهر بخلاف ما إذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد أن يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال إن المقصود منه بيان أن المرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان (إن)

جميعها وإن صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات واعراضها فهو كالسلب للإيجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لأن أعراض المجردات قدبة عند الحكيم وليست في الأجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالإمكان إلى ضعف الجواب أما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً وأما لكون الحكم المذكور حيث خص بمذهب الحكيم فلا يتناسب في المقام وأما لأنه لا يكون التعريف والحكم حيث خفى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكيم وأما لما أشار إليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فإنها حادثة لأفي الأجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة ونظراً للحدوث فالمعنى أنه يكون حادثاً إذا كان في الأجسام والجواهر بخلاف ما إذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد أن يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال إن المقصود منه بيان أن المرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان (إن)

(١) فإنه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تمثله فقياس أحدهما على الآخر قياس من الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كافي الهذيل الملاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل وكعض البصريين القائلين برادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبه على بعض الأذهان فيورد في المطالب العلية ويذكر في معرض الاستدلال ما يبينه على مكان الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التفيه أيضا كاستناع قيام العرض بنفسه فاقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مرید برادة عريضة حادثة لا في محل يكون مكبرة محضة (قوله لا تكرار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل الياض من مخالطة الهواء المضي للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زيد الماء فانه أبيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر وكما في التلج فانه أجزله جدية صفار شفافة خالطها الهواء وقد فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحفا تاما فانه يرى فيها بياض مع ان أجزائها المتصغرة لم يتفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والضوء في عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

التوقف) وواقفه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الأصل هو السواد والبياض والحزرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما قصد ان التركيب المحصور من غير اللون المحصور وانما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا

ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدونه لا في محل (قوله كالألوان) قدما انها ما يشأها لا تكرار القدماء وجودها وجعلها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتاسيها لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوقا بمحصوله في ذلك الحيز فكون وان كان مسبوقا بمحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن التميز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في أن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والفرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قيل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتميز المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول في الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كانت حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تحصر في الاربعية ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سيكون لكونه مما تلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه وإلى هذا يقول مآله الأستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كانت مسبوقا بمحصوله في حيز آخر فحركة والا فكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بمحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فكون أو يقال انه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والا فكون فيحصل في السكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار في العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وإن لا يعتبر بالنسبة إلى عرض آخر وعن أن يكون حصوله مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وإن يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الأول أقول فيه نظرا أما أولا فلا فارق بين أن يقال حصول الجوهر في الحيز أما كذا وأما كذا وبين أن يقال حصول التحيز في الحيز أما كذا وأما كذا والبراد اتما يتجه على الثاني دون الأول والماذكور هو الأول دون الثاني فلا انجاء وأما ثانيا فلا لزوم البطلان على تهدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا إيراد وبالجملة حاصل الإيراد أنه إن أجرينا الوجه للمذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى أنه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) إذ يلزم أن يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه أن سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله إذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة إذ لا يجب في كون الشيء بوجوده أن لا يكون هناك واسطة في الدروس (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الأمور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل بما لا ينكر فاعمل (قوله إن اجتماع الهواء شيء يلزم أن يخرج) الصواب أن اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفرادة فينتقض تعريفه به (قوله بأن المراد إمكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام أن يخرج كل اجتماع من تعريفه لأنه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز أن يتفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله لو يقال الهواء الخ) الظاهر أن يقال أو يقال أن المراد إمكان التخلل بشرط أن يبقى المتفرقان في حيزها

والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الأولى أي أنواعها بساتطها كما في شرحي للمقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قربة على ما ذكرنا ووجه الحصر أنه لا بد للطعم من قاعل وقابل والفاعل أما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتعدلة بينهما والقابل أما كئيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالقاعل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها أجمالا أن الحرارة تفعل في الكئيف الحرارة وفي اللطيف الجرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الخوض وفي الكئيف العفوسة وفي المعتدل القبض والكيفية المتعدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكئيف الخلاوة وفي اللطيف السمومة وفي المعتدل التفاعة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع إلى المطولات واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب قاعلة أو قابلة للطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد للطعم البسيطة في عدة فضلا عن التسعة والشرة وأيضا الحياز والفرع والحنطة يحسن من كل منها طعم لا يركب فيه (١) وليس من التسعة للذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعم غير منحصرة وإن لم يقتض كان القبض والعفوسة نوعا واحدا إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعم التسعة على تلك الوجوه المحصورة لم يبق عليه برهان ولا اشارة تهيد غلبة الظن ولهذا قيل جابحت الطعم بطاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والمفوس) بالصاد المهلة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا يركب فيه قال التزوي وأنت خير بأن الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن اشكال

(قوله قيل هذا الخ) قاله المحشي الخبالي (قوله قل هذا الخ) قاله المحشي الخبالي (ولي الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لا يتغذى) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية ليس تأثير القابل المتبدل في القوة الدائمة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم أحساس بخلاف الدسومة فلها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف يتغذى في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة أخسأً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لأنواع الروائح) قال في الأطول وكأن المراد بالأنواع المفهومات المتدرجة تحتها والأقارنحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفتي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (السكتي) ولكنها لثقة الاحتياج إليها والانتفاع بها لم ينهوا بأسمائها وتميز أنواعها ووضع الأسماء بأزائها بل اكتفوا في ذلك أن احتيج إليها بإضافتها إلى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها له كما يقال رائحة منفرة وأسماء طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد أن تكون رائحة الحلاوة من قبيل الإضافة إلى المحصل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الأطول (قوله لما عدا الأجسام والأولى لما عدا الأجسام بالظهار) قوله بأن كلام الشارح في الوقوع (لابد من حل كلام الشارح على لفي

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا يتغذى فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتخصيص لأحصر لأنواع الروائح ولا أسماء لها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منقنة أو من جهة الإضافة إلى محالها كرائحة المسك أو إلى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والظاهر أن ماعداً إلا كوان الأربعة لا يعرض إلا للأجسام) أي ماعداً إلا كوان من الأمور المذكرة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناقض ما في شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فقول الكل حادث) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والأولى لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والأولى أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان المدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بأن يعرض بعد الضد تارة أخرى إلا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفراد هذا الاعتبار أيضاً يتم قوله في بعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بإمكانها لا احتياجها إلى ذات قوم بها (قوله والمستند إلى الموجب القديم قديم) ليس المقصود إثبات القدم لأن القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يعدم فينبغي أن يقول والمستند إلى الموجب القديم لا يعدم فلها قيل مراده

الوقوع إذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وإن لم يكن المراد أن كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الأعراض أو الأجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فإن حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه إذ كل جزء من أجزاء الأعراض والأجسام إما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الأشعري إلا أنه مسلك خاص للأشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفطة على ما سبق (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلها قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخبالي حيث قال عند قول الشارح والمستند إلى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) أما فسر به لكلا يكون الكلام لتوياً لأن المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فإن أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخبالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والا لزم استلزامه اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن التفرع بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثمانية للزوم الاستناد) فيثبت تكون هذه المقدمة من ثمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كالا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمقولة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الإيجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم يثبت الحوادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجزئ ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجزئ وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق واما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما سرت اليه الاشارة فلا ورود له هنا كما لا يخفى وقوله ويظن المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير قائمة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للمقائيد وفصله كمال التفصيل هناك قال لا يفتقر الى أن يقول (١٣٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضا فتدبر (قوله

وقد يقال) القائل هو المحشي الخبالي (قوله وبجواب بان العدم الازلي الخ) الجيب هو المحشي الفزوي حيث قال ذلك الشرط المدمي لا يخلو من أن يستدل الى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط

بالقديم المبني وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بأنه مقدمة ثمانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الإيجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالإيجاب والحكيم يثبت الحوادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استمدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تهاى سلسلة الاستمدادات برهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستلزامه الى شرط عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علة وبجواب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بأمور)

العدمية لا الى نهاية أو الى المنتهى بالذات وأما كان يتمتع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل برهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التهاى في أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على أن التسلسل في الامور العدمية باطل برهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهى كنى (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد بما لا زوال له مطلقا سواء كان زواله ممكنا أو مستحكما فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بما لا يمكن زواله فلزم الوسائط بين الشقين لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فيثبت لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال السكتي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يتمتع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمى برهان التطبيق هو العدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالملل والمعلولات أو وضعي كالامداد أولا يكون هناك ترتيب أصلا كالغرس الناطقة المتفارقة وليتأمل أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تهاى هذه الامور كلها (منه) (٢) لكن لم يجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقيس الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول أنه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراده هذا الجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فقد استشهد على الوجود الى وجود واجب لذاته قد وجب انتهاء علل العدم الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وانت خبير به كلام خطائي لا يخفى في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالفرض هو التعريف بالشرح ويحتمل أن يكون الفرض الإشارة الى وجه آخر وهنا وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو أن الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لمصاد كرتا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه ان منشؤ الانجاء ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتى يتدفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله الخش الحياي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد أنه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا لما انجبه أن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم إشارة الى تأويل قولهم وتطبيقا (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وان جوزوه

الحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة مقتضى الوجهين الاخيرين (قوله يعني انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى إشارة الى الجواب عما أوردوه ههنا من أنه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتى لا يمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معنى الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم يحقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدديات الحوادث لزم من زوال كل عددي وجود اما لو كانت اعتبارات وإضافات فلا يلزم من انقائها وجود (قوله واما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما انجبه عليه أن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهد ههنا فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان الثاني بعد الكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون الاول فتشابهوا في جعل الكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءا منها ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد ههنا ومن وجوه التأويل انه بصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

بالذات الا هذا كالحیوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والناهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكره في الاجزاء الذمعية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتب محمد الباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على الكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلا بصدق تعريف الحركة على الكون الاول في المكان الاول وعلى الكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليها كونان في آئين في مكانين مع انها ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والكون الاول والثالث ايضا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضا (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأ تالياً من الحركة وجزأ أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وضابده ظاهر تذكروا أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أوفى كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كالأبغني (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آيين في مكايين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حاصله ان النقص ان كان بحركة الجواهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها وبمجرد الاحتمال غير مفيد في النقص وان كان بحركة الجسم فهو ليس

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركان بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذا لوحدة مشبهة في كل مورد ومختلفة انه لم يلتفت اليه هذا الخشي لان مجرد الامكان كاف في النقص كما هو المشهور أو لان الاعتبار في المورد الوحدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي (قال القزويني) على ان المقصود ببيان سبب صرف التعريف عن ظاهره وبمجرد ورود النقص على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الا صرف بيان

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فمن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فتمهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول وورد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الا صرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لما قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وبما يجب أن يثبت عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث والابستم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق تعريفه العرف والصفة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو السكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلو من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو السكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد السكون في حيز آخر (قوله قد اهذا المنع لا يضربنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون ونحوه أن تخلو عنهما بان نكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها جادة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فصله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله ما يعم السكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا السكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك للمكان الاول اما بان يراد بالثاني ما عدا الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم السكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو السكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو السكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله ههما حادثان) ناظر الى الثاني أعين العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كنوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجوز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الذمت (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فبندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا يتنافى ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذلك يكتب به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدات يمكن ان يقال اراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

فنجوز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبوق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حيز آخر أو غير مسبوق بالسكون في حيز آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبقة بالسكون في حيز آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبقة بالسكون في حيز آخر فلا ينعى تخصيص الكلام الا ان ينكف ويقال المراد انها لا يخلو عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقاً بالسكون في حيز في ذلك الحيز بينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقاً بالسكون في حيز في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتتحرك لكن بعد تنجيه انه لا يثبت به انه لا يخلو عن العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة ثم يثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي ان لا يكون له كون أو لا يكون لكونه اول والاختلاف في اول كونه عن الحركة والسكون لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى ان يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع في تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد ايهام القبول (قوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال يتنافى القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا يتنافى القدم (قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م - ١٧ حواشي العقائد ثاني) (عصام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترتيبه ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود هنا اذ المقصود هنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لحيثه بينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا يتنافى القدم) قبل أقول هذا تسليم لكنه يتدفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالتقدير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخه وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة يتم بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عارضة فتفطن ولا تخل عن الحق (قوله كالنزالي) إنما قال كالنزالي لأن غيره أيضاً قال به مثل الإمام الراغب الاصفهاني والخليسي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على المحشي الحياي

حالا يكون طرفه الخالف واجباً بالنات ولا شك أن جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم إلا أنه لم يعم دليل على أن كل سكن هو جاز الزوال بهذا المعنى لجواز أن يكون مانع عن زوال بعض السكن بأن يكون مستنداً إلى الفاعل الموجب انتهى فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وأنه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وأنه يتم وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه أن الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الحياي (١) من أن حدوث بعض الأعراض دليل على حدوث الأعيان وحدث الأعيان دليل على حدوث سائر الأعراض وقال (البيالكوتي) الدليل حدوث بعض الأعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الأعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله إشارة

إلى تعريف الأزل) إشارة إلى أن في عبارة الشارح مسامحة والمقصود أن الأزل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كقوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الأعراض أي حدوث سائر الأعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول قال البيالكوتي يعني أن قوله حدوث الأعراض على حذف

ينافي القدم لا منافاة أمكانه إياه (قوله وأنه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته). الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالتفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالنزالي وإنما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لأن ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لأن ما لم يثبت وجوده وإن كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه وإلا فلا يثبت أن المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر إلا أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم إلى القديم وأنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث وأما أنه الواجب لذاته وواحد إلى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فإن ثم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع ثم والافلا (قوله) لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض (أي حدوث الأعيان التي ثبتت يكفي في حدوث أعراضها الثابتة وأما أعراض أعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لأن كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الأعراض إذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الأعيان ويحدث الأعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة إلى حمل قوله حدوث الأعراض على حدوث باقي الأعراض (قوله الثالث أن الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الأولية أو عن استمرار الوجود إشارة إلى تعريف الأزل وهما زمان

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض يعني باقي الأعراض وهو محال

يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان وحدثها دليل حدوث جميع الأعراض فيكون حدوث بعض الأعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندني لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه للمعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الأعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث انتهى وفيه أن حدوث الأعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلاً على حدوثها وحدثها يتوقف على حدوث الأعيان لكونه دليلاً على حدوثها ولو من حيث كونها قائمين بالأعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثها معلوماً بالمشاهدة أو الدليل الآخر لا يفيد هنا إذ المفروض أن حدوث الأعيان دليل على حدوثها والدليل هو المؤلف للتأدي إلى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث أنه مجهول كما لا يخفى (عنه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمعنى الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم نبوت الحادث) أي في الازل على تقدير نبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ما سباني في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من الحشيين فجواب الشارح اختبار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هنا ويلزم من عدم تنامي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والمناقاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بدويية ثبتت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للمفاد العضدية بأنه انما يلزم ما ذكر لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق قدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بأنه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم نبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية ثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيها منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناميتها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي الجزئيات الموجودة ببرهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما يصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناميتها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قد بدأ لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجد هذا القول للمعشيين الذين يمترض عليهم هذا المعنى الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والابلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فلي هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو ان القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في السابق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لالتنقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا ياباه سياق الكلام كل الإباء وهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير نفيه انما ينفي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمل سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحقيقة حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قدم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله فقيه أنه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر نظيراً أو كشفاً للمقام. وبينا أن منشأ غلط المحيبي حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالمؤاخذه عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لاتصافه بان وجوده بداية انتهى فهذا التحرير يندفع (١٣٢) ما قال (صاحب بحر الإنكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمل سياق الكلام ثم يمكن إبطال القدم بالتوهم به وأعلم أنه لو كان برهان التطبيق جاريًا في الأمور المتعاقبة لبطال الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قدم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتعاقبات فقيه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعيم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعيم الجنان أنه لا ينتهي إلى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا ينصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً ولتنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تنصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا ينصف جزئي من جزئياته ولا يذهب عليك أن منافاة القدم لعدم اتما تم في القديم بالشخص وأما في القديم بالتوهم فلا يمتنع أن تنتهي أفراد في

التنقيضين يمنع بالذات بالبداهة ولو قرئ لها ألف سبب وجبة ثم اجتماع المتضامين كالبنوة والبنوة باعتبار الحيات المختلفة جائز فإن استماع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الحيثيات فلا استحالة فيه انتهى تقدير (قوله ونقض هذا الجواب) أي

الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ما قال (السيالكوني) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية للمطلق وليس كذلك والالزام أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) المحيبي هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والتناهي بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا المحيبي بشئ فإنه لا يندفع به التنقض بل هو باق على حاله لأن كل قسم يلزم أن لا ينصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم إذ يلزم على تقدير صحة أن لا ينصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكر وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا يفرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية للمطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما يبرر لنا في هذا المقام تأمل حتى تكشف لك المرام (كفوي)

(قوله وبرهان التطبيق) إشارة الى ابطال التالي (قوله ان الجوهر لا سطح له) قلل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كانت كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالي باطل اذ لا سطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحاً في الحاوي و سطحاً في المحوي التحيز فلا جرم يلزم أن يكون للتحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يتدفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذي سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوي ذلك الحاوي أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كافي لتحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح ما يشغله) فيه إشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح ترفعا على مذهب التكليفين (وقال الكنتلي) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتكسر ممثلي به

حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهما وفرضانهما كاف في الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو مجرد الكشف عن ماهية الحيز والإشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من التقيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وفيه الذي يشغله الجسم

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للتحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند التكليفين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه فقيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله ويشغله فيه ابعاده بوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا يشغله فيه ابعاده لانه لا ابعاده ولا ينبغي أن ترتب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثاً وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) نفيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث ما يمينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتبع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزاءه وهنا في العالم مطلقاً وذكر سبغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبراً وبين كونه نقلاً والعالم لا يصلح لكونه نقلاً وكأنه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبهاً على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيها بين السنوات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول التكليفين فتدبر (قوله فقيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر كما ذكره الآتية خضع السائل بها وذلك كاف في التوجيه كالايجاز (قوله ولا ينبغي أن ترتب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال آخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام مبني على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالسكري وهذا الايراد كالايرادين الاولين متعلق بالصنري (قوله وكأنه لذلك فسر الشارح) أو الوجه أن يحمل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون تمهولاً (قوله تنبهاً على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص العام وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص مقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح محتمل المذهبيين انتهى وإشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير غامه) إشارة الى منع الدليل كما سيأتي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى قيد شيء) تعريض على البحر آباي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهية الخ (قوله فتنبيه) هذا أيضا تعريض بالبحر آباي فانه أرجح الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو إشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى قيد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته اذ لا ينفع كون المراد بالشيء الموجود هنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا إثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرها ههنا لتوضح والكشف على لهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى قيد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهية الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبيه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولنا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يشغف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب بالذات في التنزيه ولا خفاء في أنه هذيان بين البطلان هذا * أقول كآتهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند التكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً وحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلاً في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلاً في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوه والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم أنه لم يصلح

يكون وجوده عين ذاته
وحيث لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازائداً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى واما مكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالكان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينه لذات المحدث كون مقتضاء عينه لذات الممكن أيضا على أنه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالأشعري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله قدبر (قوله ولانه لا يصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخلاً في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل أن لبطلان التالي تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلاً في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما بوجوده حيداً له حينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قاله المحشي الخبالي (قوله لا يوجب خبر ان) ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا في ما ذكره (١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لا في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائزا لوجوده كان داخلا في العالم فلا يجوز ان لا يكون حادثا اذ كل ما هو جائز الوجود فهو حادث بناء على ما قرر عندهم من ان كل ممكن محتمل كاقال القزويني نعم يرد انه لا يفيد الالتزام اذ القلافة يجوزون ان يكون بعض الممكنات قديما لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم ينكر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان المدعي هو كون القاتات المحدث للعالم واجبا لوجوده بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا لوجود الخ ولكنه مع كونه بعبدا غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال ان يكون المحدث للعالم غير القاتات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الاراد ان كل شخص داخل في الكل الا فرادى اذ يصدق عليه انه مما (١٣٥) يصلح علما على وجود المبدأ مع ان

العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوي الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم حينئذ لا يصلح ان يقال ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى الكل الا فرادى ويمكن ان يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من اجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو الكل المجموعي (قوله فهو واحد) من افراد ما يكون العالم اسما له هذا بخلاف ما سبق منه

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قبل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان القاتات جائزا لوجوده لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوي الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قبل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعتراقا بوجود الواجب لان المنع يستند ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا بوجوب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الا فرادى فتح انه مطلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجوده مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جهة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالقريب وقريب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى ان يقول فهو بعض من افراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا عذر في كونه واحدا فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للمجموع امتنع ان يدخل فيه محدثه والالزام ان يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل الملاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق ان هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق ان هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحبدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخبالي وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بتقي كون المبدأ من جهة العالم والثاني بتقي كونه من جهة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول بعم

(١) في توجيه الايمان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر إشارة إلى قوة دليل التكلم وإلى أن دليل الحكيم قريب إليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحديث وقال (السكتي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار إليه الفارح في أول البحث فتأمل حتى التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني أن القرب وإن كان نسبة بين شيئين إلا أن الظاهر أن يسند إلى ما هو متأخر منهما ويذكر للتقدم بعده والشارح عكس الأمر فإن ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالأول أسبق من الثاني وفيه نظر فإن صاحب المواقف جعل الاستدلال الأول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك أنه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريباً منه) فيه أنه إنما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله إذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب أن مقدم كل من شرطتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدأ في الثاني أو أن دخوله في الثاني في كل منهما يقتضي انتهاء المبدئية أو أن كلا منهما يقتضي أن يكون المبدأ مبدأ للأشياء بمرها كما قال (طورسون زاده) أو أنه لم يؤخذ بإطلاق الدور والتسلسل مقدمة في شيء منها كما قال (حيدز) (قوله إذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشبهة الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه إذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) تالياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى أنه ربما يكتفي في

على الحديث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى أن ما يقال أسبق لأنه من الحكيم السابق على التكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وإن ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريباً منه وأعلم أن كون محدثاً أو ممكن من جهة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى إن علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به أبحاث كثيرة لا يجتمعا للمقام (قوله وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار إلى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص الشيء بالافتقار إلى ابطال التسلسل ويصذر عن مثله بوجوب أحدهما أن الدور يستلزم التسلسل إذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا إلى نهاية إذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه نفس الشيء من حيث أنه موقوف غيره من حيث أنه موقوف عليه فيرتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعظم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بتوضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع إليه على أن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فلي هذا لاجابة الى ما تركب هذه التكافات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيرتب نفوس) فيه أنه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد أن نفس الشيء غير بالحقيقة المذكورة

بل لا بد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الأمر أيضاً وهي أن نفس الشيء (وليس)

ليست إلا الشيء حتى يلزم أن يتوقف نفس الشيء أيضاً على ما هو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه أن السيد السند إنما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من زيف دليل الشيء زيف ذلك الشيء وقد اعترف فيه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشبهة كما قلناه (قوله بتوضيحه) حيث قال وبيان استلزامه أيام أن نقول إذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وإن كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك أن الموقوف غير الموقوف عليه نفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الأول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي أن نفس (أ) ليست إلا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس (أ) فيتأخر أن لما مر ثم قولنا أن نفس (أ) ليست إلا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس (أ) وهكذا الحق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حاشي الدور وفيه بحث لأن قولنا الموقوف عليه يتأخر الموقوف وإن كان صادقا في نفس الأمر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه واقعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً أن سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك أنه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجمع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست إلا (أ) انتهى

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولي العين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الأعم مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصديق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبيين أنه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كان إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الأول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متين كما لا يخفى (قوله يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الإشارة إلى أنه إشارة إلى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد إلا تفصيل ما أحله الشارح) فيه نظر لأن ما أحله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه إشارة إلى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تثبت بطلان التسلسل فراد القائل أما التعريض على الشارح فقصره الدليل المذكور على كونه إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الإشارة إلى توجيه عدم تعرض الشارح لإبطال الدور بأنه ترك التعريض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتعرض الشارح لإبطال الدور

لظهور بطلانه حتى ذهب الإمام الرازي إلى بداهة امتناعه كما في شرح الموافقات على أن إجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل بتوقف على إبطال توقف الشيء على نفسه قالت سلم بطلانه لم يبق حاجة إلى

وليس باطلا وثانيهما أن ذكر التسلسل ذكر للدور لا سيما يذكر أن معافا كتنى بالذ كر عن الذكر وبهذا تبين أن قول الشارح بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الإشارة إلى دليل بطلان الدور أيضاً فن قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع التوقفين ممكن فكل إمفـهـ وخزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد إلا تفصيل ما أحله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو إشارة إلى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه أن نبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الاقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة لبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالنكس هذا أقول فرق بين نبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها إلى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك إنما

(م - ١٨ حواشي المقابذ ثاني) (عمام) إجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في إجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) فتدبر (قوله فرق بين نبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هنا في الثاني دون الأول والایراد بالأول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم نبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضاً به إذا الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالإيراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت لافتقار الدليل إلى إبطال التسلسل على وجه يكون إبطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على ما استفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الأول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة (١) (قوله حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الأول فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الأول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلأنه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلأن محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاخبار أو بالاجاب) الاول للتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولي الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البطلان لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة والا لزم توارد علة مستقلة على معلول واحد شخصي
 حينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت أن مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى أن الدليل بهذا التقرير يقتضي إبطال التسلسل
 ويكون إبطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك وان دفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هنا
 ما ييسر لي في هذا المقام تأمل بالجد والسبي الثام (قوله وبعض هذه الأمور) لعله أراد به الوحدة لما سيجي منه من أن
 توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي إنما يوجبه اعتبار لاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لأن علة الجميع ليست الا علة
 الاجزاء) إن أريد أن علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وإن أريد أن علة جميع الاجزاء مع كونه هذياناً
 لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل إذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية
 لا تحتاج الى علة إذ لا يحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر
 وهو أن لا نسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الأجزاء وإنما يلزم لو كان لها وجود متباين لوجودات

ثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما ثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب وانعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متبداً أو واحداً بالاختيار أو بالاجاب بواسطة في البعض أو بلاء واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ولقي بواسطة مقام وبعض هذه الامور انما ثبت باعتبار انه الاجزى والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله وانما كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي اجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على مملول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تقطع السلسلة لاحالة (قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

الشيء ذاته لعله أيضا يطل كونه الملة نفس السلطة وكونها (انما)

بعضها أما الثاني قلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لا من ان علة الجميع لا بد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لسلسلة المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول قلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض عنها لا من آخراً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لسلسلة التي هي أجزاءها فان أجزاء الشيء على مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العلتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما جاز والمفروض ان علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن توارده علة مستقلة على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لا من آخراً والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التوارد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني أنه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لا من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض يلزم أن تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العلتين قائل (كقوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما أن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وتأتيها أن المفروض أن كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزاءها كنا في شرح المقاصد (قوله لأنه لا يجوز الخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة واستناعها لعل بطلان الاحتياج إلى علة والتالي هو الاحتياج إلى علة لا العلة نفسها اللهم إلا أن يقال إذا بطلت العلة المحتاج إليها لم يطل بطلان الاحتياج إليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد المتيقن) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاحشة مكان الواو الواصلة إذ لا ينبغي أن ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد مما وانما يوجب أحدهما فالخذور أحد الأمرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بخصوص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك بما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل أن يمنع الخ)

أجيب عنه بأن المراد يكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لأنه بينه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة إلى الأدلة) فيه نظر لجواز أن يكون المشهور من الأدلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو الممدة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وإن كان عام

أما يكون علة للجميع إذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الإقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشي من الأجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لاستناع اجتماع المتيقن إذا الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى أنه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول إقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما أن الواجب يوجب إقطاع سلسلة الكل ويمكن إبطال التسلسل بأنه لو كان التسلسل لا محتاج السلسلة إلى علة والتالي باطل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لأن علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد المتيقن * فإن قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فإن الجميع محتاج لا مكانه إلى علة مع أن علة ليست الأجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج إلى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه محتاج إلى علة هو علة لبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الأدلة) الظاهر ومن مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلة من والاضافة إلى الأدلة وهذا الدليل هو الممدة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن فرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه بضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعمال والمعلولات أو وضي كالآبعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة وانما قيدناها بالمفارقة لأن المتعلقة بالآبدان متناهية لتأخر الآبدان إذ لو لم تنها لم يمتد تنهاهي الآبعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بمتدين غير متناهيين وفي إبطال

الورود إلا أنه غير تام إذ يمكن أن يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التام لجواز أن تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن أن يختار الشق الأول ويمنع لزوم تساوي المتين فإن وقوع كل جزء بأزاء كل جزء في المتين كما يكون للتساوي يمكن أن يكون لعدم التام والتام يسمى مجرد ذلك تساوي فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتام فالتدويل على الدليل السابق وإن كان مختصاً بجانب الكل فتأمل (قوله عدم تنهاهي الآبعاد) وعدم تنهاهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم أن الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالأولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فلي هذا لو أسقط الأخير فما سبق وانتصر على قوله فقوله وهو أن فرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كلاً لا يخفى (قوله من حيث أنه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قاله المحشي الخبالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي مذكروه عصام الدين بقوله وفيه الى قوله
محتوج الى المحشي الخبالي حيث قال في قوله قائل قائل من وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم
فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح
تعلقها به انتهى (ولي للدين)

في تطبيق بعضين مع ان البرهان يجري في ابطال بعضين غير متاهين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلوم كما ان قوله وفي
ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة
لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعضين غير متاهين وهو ان يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار
شاء اكتفاء بسهولة انهما (قوله بواحد) قول على سبيل التخييل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى
السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر الا في الامور المرتبة وانما في الظهور لا الصحة
لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس
ما هو بحسب الخارج بل المراد ما هو بحسب العقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد
من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة
واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام السبيل

حكم العقل به لا بد ان يقع
بازاء كل جزء جزء أو
لا يقع فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات
المتعاقبة والمجموعة المرتبة
وغير المرتبة لان العقل ان
يفرض ذلك في الكل

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها ان نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل
جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة
الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لنهاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان
يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في
الامور المرتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى
الشامل لمراتب الاعداد الغير المتعاقبة مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل
انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير }
المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا بما ينشأ من الزمان انتهى (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لا معنى
لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو
الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها
بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأما ما بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان
التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التكلم مع الغير
في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملته فهو جار فيه وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه فلا معنى للنقض باعتبار
جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور
المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المصنوعات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله
مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي
والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الأول يلزم
المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لا يخفى في أن مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ
كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ)
يقيل فيه ما لا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتعاقبة ولو تفصيلا فالتعقبات غير مسموعة انتهى قدس سره

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (فلي الذين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بمنتهى ذاتي وشبهة الاستماع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم بالتفصيلي ان كان التعلق تدريجياً زمانياً كتعلق علمنا بالتمددات وأما اذا كان تدريجياً غير زمانياً فلا يمنع له عنه وتعلق علمه تعالى في غير زمانى ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لا بد ان يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان نطقه بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان التميز عن غيره لا يجب ان يكون متناهياً وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا منابرة له والمنابرة لا تقتضي التناهي انتهى وأيضاً امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة عما لا مجال لانكاره وذلك البعض غير متميز بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشئ ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفعله تعالى (وما يعزب عن ربك من مقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وهذا اندفع ما ذكره الامام) ما ذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المراتب بالطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشئ تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جهة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئاً أمكنه ان يعلم كونه عالماً فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصله بالفضل في حق الله تعالى لكونه منزهاً عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء ويكون عالماً وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولهم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلومه كاذب بآلة الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز ان تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خير بأنه لا تدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يبرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من جهة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبيق المعلومات على المقدورات وبكامل البرهان لكونه مقتضى ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الآن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ما هو الاعم من الاجمالي والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيل الوارد على المقسمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى ما لا يوجد بآلائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتنتهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بآلائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

(١) سجعاً قلي زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الأولى بتمام (قوله قبل الخ) قلته الخشي الخالي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والأوجه) أي مما ذكره لأنه موافق لتقرير برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كالإيجازي (قوله أما في المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه إن عدم تناهيه ليس بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولا يخرج من هذا غلط واستدلالة بقوله لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فإنه لا يثبت ما ادعاء بل يثبت قبضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس إلا بمعنى أنهما لا تنبذان إلى حد لا يتصور فوقه حد آخر لا يعني أن مالا نهاية له منها داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر إذ منها ما هو المعلوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار المعلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني أن الواجب على الشارح أن يقول يعني أن خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٣) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الأولى بتمام وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع أنهم ذهبوا إلى لاتناهيها وما ذكره من أنه لا يعني أن مالا نهاية له يدخل في الوجود إنما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لأن المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار المعلوم فيه أن المعلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في اضافته إلى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الأنسب يعني أن محدث العالم واحد • قلنا قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لأن أسماء الله تعالى توقفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع • قلنا هذا من إطلاق اللفظ على أعم من الله لأن المقام مقام إثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينبغي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت لا يكون إطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في إطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح إلى الثاني وقد أصاب لأن كلاهما عتيدة كلامية نستدعي كلاهما تماماً لإفادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكماً واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود إلا على ذات واحدة) قيل أشار إلى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لا تكون أسماجزئي

الخ) أي بقوله أن صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه عزه الأول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الأعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الأعلى الخ كالأيجازي فأمل (قوله لأن كلامها) ولأن كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الأوصاف قبل العلم بها

(حقيقي)

أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) القائل

هو الخالي أقول والأولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة إلى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مما نرده واحد إلا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة إلى التكرار هنا (قال فزه كمال) أراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجوب أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزوم أن تكون الأعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات وأخرى من الدورات التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وتناهيها نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم إقطاعها بأن الحاصل من ضعف واحد مراراً غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مراراً غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المنزلة على ماحقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم والتحقيق عندهم أن الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الا واسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولي الدين).

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لاهل العلم قالوا أن يقال في تحرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر أنه أحد لأشريك له في وجوب الوجود لأن جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الإله مستدركا ويقال في الجواب أن أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام الجيده هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهى وأنت خير بأن ما رجحه وجعله أولى أيضاً مما لا ينبغي إيراد في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لا يخلو غير الواحد) ثبوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا أتدفع ما قبل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضاً لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لأن الصفات الآتية وإن كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهى وأنت خير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك لا توقفه على الضرورية

والأولى في دفع ما قبل أن يقال ذكر شيء لا ينافي ما عداها ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذلك ما يناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه) أن المشركين (يعني أن مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بأن المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية

حقيق لا يخلو غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا وفيه أن المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم مع تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والأولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذه مسألة التوحيد بعد إثبات الوجود والتوحيد ليس إلا هذا القدر أما التوحيد لهما عداً فله أمكنة أخرى ولقائل يلفت أيضاً إلى حمله على الوحدة في صفات الأحداث رداً على من اعتقد كون المباد خالفين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالفاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التماثل) سمي به لانه مبني على فرض التماثل أولانه يستلزم تماثل الالهي عن الألوهية ولا ينبغي أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار إليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التماثل المشار إليه لجعل الإشارة إليه أيضاً مشهوراً ووجه الإشارة

الكرامة أيضاً وفيه نظر لأن الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتى يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة لا بتكلف بعيد قالوا أن يدفع توهم الاستدراك فيها بأن يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لأن في كلام القائل أن دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده أن هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الثلاثة للمقام آت فيها حينئذ لا يرد عليه ما ذكره (قوله قلت هذه مسألة التوحيد بعد إثبات الوجود والتوحيد ليس إلا هذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هنا مقام التوحيد بعد إثبات واجب الوجود والتوحيد بعد إثبات واجب الوجود ليس إلا هذا القدر الخ (قوله لا يمنع صدق مفهوم الخ) فيه أنه لا شك أن ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم برء على الملازمة أنها لما ثبتت اذ ثبت إمكان الصنع لها فالتناسب أن يقال لا يتم إلا أن ثبت جواز الصنع وإمكانه لها (قوله الآن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان بنافي وجوب الوجود كما قيل ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام بل جواز الصنع وإمكانه منها كاف في المقصود كما لا ينبغي (قوله لجعل الإشارة الخ) فيه نظر فان جعل الإشارة إليه مشهوراً لا يستفاد من العبارة بل المستفاد أنه جعل للمشهور برهان التماثل المشار إليه لبرهان التماثل مطلقاً ولأنه جعل الإشارة

(قوله مذكروه) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكام الخ (ولى الدين)

إليه أيضاً مشهوراً (قوله ما أشار إليه بقوله لا يقال) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطوياً للضرورة المذكورة في الآية السكوتية (قوله لأنه يتجه عليه مذكروه) الظاهر أنه أراد بما ذكره مذكروه الشارح بقوله وبما ذكرنا يتدفع ما يقال الخ من المتنوع الثلاثة وفيه أن الشارح قد ادعى أن تلك المتنوع تمدف بما ذكره في التقرير فلا وجه لجملة وجباً لعدم رضائه اللهم إلا أن يقال أراد أنه يتجه أولاً وإن اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ما سيذكره الشارح بقوله واعلم أن قوله تعالى ويؤيده أن المحنى يقول عند ذلك القول هذا إشارة إلى أن جعل الآية إشارة إلى برهان التامع غير مرضي وذلك أن يجعل الإسناد إلى المشهور إشارة إلى أن لم يبرهن آخر غير مشهور كما أشار إليه في شرح المقاصد (قوله لأن ظاهر النظم لا يطابقه) فإن ظاهره أن التعمد يستلزم فساد العلم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاً (قوله توجيه الآية على خلاف المشهور) فإن الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار إليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التامع المشار إليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره أنه لو أمكن إبطال الخ وجعل الإسناد إلى المشهور تنبيهاً على أنه غير مرضي عنده لما به يتجه عليه (١٤٤) مذكروه وقد عرفت ما فيه وذلك أن يجعل المراد ببرهان التامع المشار إليه

ما أشار إليه بقوله لا يقال الملازمة قطعية الخ ونسبهاً إلى المشهور على أنه غير مرضي لأنه يتجه عليه ما ذكره وجملة مشارا إليه لأن ظاهر النظم لا يطابقه وقوله واعلم أن قوله تعالى لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا حجة افتناعية توجيه الآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية إشارة إلى البرهان وبين جعلها حجة افتناعية وقوله وتقريره أي تقرير البرهان المشار إليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بأن يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم إرادته وقوله لأن كلا منهما أمر ممكن في نفسه إما أن يراد به إمكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من أن السكون ضد الحركة وأما أن يراد به إمكان الوجود لغيره فيصح مطلقاً وإن كان السكون أمراً عديماً وقوله اذ لا تضاد بين الإرادتين يريد به بين تعلقي الإرادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد واحد والتضاد بالني لان التعلق مفهوم نبوي المشار إليه بأن يكون ذلك

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يتدفع ما يقال الخ (قوله لما عرفت من أنه) (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم إرادته) الضمير لأحدهما أي ويريد الآخر عدم إرادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فإن تلك الإرادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلقي الإرادتين) يعني أن الكلام على حذف المضاف لأن الكلام في تعلق الإرادة لاني الإرادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الإرادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالضرورة عن اللازم فإن عدم التامع بين الإرادتين يستلزم عدم التامع بين تعلقيهما فالعني لا تضاد بين التعلقين اذ لا تضاد بين الإرادتين (قوله فانهما) تسليل للنفي في قوله اذ لا تضاد (قوله لان التعلق مفهوم نبوي) يعني أن الفرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم أن اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه لجواز التامع بينهما وهذا التوهم يتدفع بنفي التامع بينهما إلا أن التامع بينهما على تقدير تحققه لا يكون إلا بالتضاد لان التعلق مفهوم نبوي فلو توافي التعلقان يكون التامع بين المفهومين النبويين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر وإذا كان التامع بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفي وفيه نظر اذ التامع بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وإن كانا في محلين فينبغي أن لا يكون ذلك التامع تضاداً اصطلاحياً (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد حليماً لمادة الشبهة (كنوى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الأول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا ورد على المحشي الخبالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجال الذي هو عبارة عما يقال ان أحدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

(قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي لا تدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى ينوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين) يعني ان الفرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بنوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لا شك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن ينوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاداً اصطلاحياً بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج الى نفيه بل يجوز أن ينوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سالكاً من نفي التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحجية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع لا ينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود. فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو ان التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد لا بالنير من أقسام التنازل

لكون التعلق مفهوماً
ثبوته فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا ينحصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلونافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان بمحصلا في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنقي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيئة بما يقال وان التفصيل ليس كالأجل واعلم ان المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسي في العرف عجزاً والمعجز عن الممكن لا يقتضيه اتفاق ارادة النير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بملك

(م — ١٩٠ حواشي العنايد ثاني) (عصام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق التردد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لا يضر الشارح في شيء اذ لا يراحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كالأجل بخفي قلن أريد انهم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بانه كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لازم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معاً وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله نستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قبل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مراد أحد الضدين ما كت عن الضد الآخر لا مراد لعدمه لكن لزوم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم لعدمه فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام ههنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم المعجز عند التمانع ولا شك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى إقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت برادته فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزاً او نقصاناً يصح أن يقال في دفعه هنا القول فلنك مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحتج الخيالي وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما ينبغي) أى يتنى الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بلنع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لإرادته أى لإرادة ذلك القادر نفسه ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا القول هنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم المعجز بالسند والتورير المذكورين اللهم الا أن يقال انه إشارة الى منشا غلط المسالغ أو قال لعله قد اطلع المحتج على ان بعضهم نور للنع المذكور بعدم كون المعجز نقصاً اذا امتنع لإرادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد فعلى هذا لو تعرض أيضاً لتورير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علة التامة كما ذكره المحتج الخيالي لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السالكوني) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جارفي هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعني (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدوره تعالى

على الغير ودفعه مفتضى إرادة الغير اما بغيره أو لئى إرادته وبهذا اندفع منع لزوم المعجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذلك عدم تحقق مراده يحقق إرادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصاً لانه بإرادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سعى عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لإرادته ضده لان ذلك المعجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاء لذاته والالكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المدلول عن علة التامة لانها هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارفي في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي التردد فيه المعجز أو تخلف المدلول عن علة التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي التردد فيه المعجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع إرادتهما على حركة زيد فان وجدت إرادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول

فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعني وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أعني عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يحلوا اما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب الثاني للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

(واحد)

المعلول عن علة التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

مقتضاء لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لسابق من الشارح من ان الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثة بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان جهنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة منحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وانما التناير في بيان بعض المقدمات وذلك كافى في صحة النقض أو انى أنه محتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي التردد) الظاهر بل لازم أحد شقي التردد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع إرادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمانع بأن يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمانع وحينئذ اما أن يحصل الأمران أولا والكل باطل اما الاول فلا اجتماع الضدين وأما الثاني فلمعجز أحدهما والجارفي في الصفات هو هذا الدليل بعينه بأن يقال لو أمكنت الإرادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمانع بأن يكون تعلق الإرادة بإعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها قائما أن يحصل الأمران أولا والكل باطل اما الاول فلا اجتماع التقيضين وأما الثاني فللزوم المعجز أو التخلف قالدليلان متحدان والتناير ليس الا في بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزها ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كافي شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالها المتأني للالوهية وان وجدت بإرادة كل منهما لزوم اجتماع قائلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بإرادة أحدهما لزوم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد لزوم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرة ذات الاله والمقدورية امكان الممكن نسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحتج عدل عنه الى لزوم العجز لورود (١) المتع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أُجيب عنه بان أحكام القدرة في الين لمثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان مقتضى العملية ذاتها ولا مغلوبة الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا ولكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الإرادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدأ أعني قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة (٢) السكامة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء نعلق إرادة الغير بذلك الممكن نقصاناً وان الممكن الداخلة تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقصود غير واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا تخصيص خارج عن القوانين العقلية بالسكامة كما هو المصطوفى الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية

واحد وان وجد بأحدى الارادتين لزوم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله الجميع مساوياً لو لم يكن واحداً والافهوا لله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إلهاً للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج بتأني الالوهية وفيه بحث لان المتأني لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في إيجادها وخلفه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية والقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالخالفه له ونجوز ضده لاعتقائي ثم القول بان توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجترأ جسم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا ينفع على ما نقوله فان ما نقوله انما يوهم كون برهان التمايز المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيد تعالى أدلة عشرة السابح منها انه لو تعدد الاله فإيه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الاثنية فيلزم جواز وحدته الاثنين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتى يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله بتأني الالوهية) الظاهر بتأني الوجوب الثاني (قوله احتياجها) أي احتياج الالوهية والمعنى احتياج الاله الى موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في إيجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج في الإيجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما نقوله قبل وقد عرفت سمعنا فت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللازم هو الاحتياج في الإيجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) للمورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدوة الباطل أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في إرادتهم خلاف ما أراد الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظواهر وافادتها والتأويل في مثله مذكور فذكر (ولى الدين)

لها هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحتشى الجبالي بأن الاحتياج مطلقاً نقص يستحيل عليه تعالى بالاجتماع القطعي فإن الاجماع يستفاد على أن وجوب الوجود معدن كل كمال وبمعد كل نقصان ولعله لم يلتفت إليه هذا المحتشى إماماً قال (السالكوتي) من أنه يرد عليه أن هذا إنما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام هنا في الدليل العقلي والاجماع من الأدلة الثقلية فلا يجوز الاستمارة منه هنا فتأمل (قوله هذا إشارة الى أن جمل الخ) هذا مبنى على جمل الإشارة في قول الشارح المشار إليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى وفيه أن الظاهر أنها بمعنى الإيحاء والتلميح أى الموصى إليه بقوله تعالى ووجه الإيحاء هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (للبردى وغيره) فلا رجة لجمل قوله واعلم

لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله المستلزم للمحال) أما صفة التمانع أو الامكان فيكون محالاً * أورد عليه أن عدم المعلوم للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن وبدفعه أن عدم المعلوم نظراً الى ذات المعلوم لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار أن وجوده مقتضى الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها أن المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم أن قوله تعالى الخ) هذا إشارة الى أن جعل الآية إشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرها إلا واحداً والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الآية * فإن قلت لم وجب الأمران * قلت لعلنا أن الرعية تفيد بتدبير المالكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فالتكلمين فيها نجاول وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صواباً وللهدى به مهدياً مثاباً وهو أنها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والأرض آلهة كما في الأرض لقدست السماء والأرض بشؤم الشرك وإنما بقي السموات والأرض بركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة العادية) * فإن قلت العاديات يقينيات كالمعلم بوجود الحيل الذي كان أسس فلم جمعت الحجة انقاعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلها طرق الاحتمال المتنافي لليقين على أن المادة إذا كانت أغلبية لا تفيد اليقين تماماً تفيد إذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معه من إله إذا ذهب كل إله بما خلق) ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه إله عما يصفون (قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا تفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرايتهم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولقلب بعضهم بعضاً كما ترون حال ملوك الدنيا محالكم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أنرا التمايز في الممالك والتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء) (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وإن لم

أن قوله الخ إشارة الى أن جعل الآية إشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أى كون الآية الكريمة حجة انقاعية والملازمة العادية بما أخذه من الكشف فإن قول الكشف قلت لعلنا أن الرعية الخ يدل على أن الملازمة في الآية الكريمة عادية وأن قوله وأما طريقة التمانع يدل على أن برهان التمانع مفاير لمعلوم الآية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلنا أن الرعية الخ) فيه أن السؤال عن لمة وجوب الأمرين وهذا ليس الإيذان لمة وجوب الأمر الأول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى (قوله لو كان في السموات

والأرض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والأرض كليهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الأرض ذلك لقدست السموات والأرض بشؤم شرك أهلها وإنما بقي السموات بركة خلو السموات عن الشرك وإن لم يخل الأرض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحتشى القزويني من أن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أن الأحكام المستفيدة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يبعد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لأن الملازمة بينهما عادية عند الأشاعرة وليس كذلك والايكس السداد اليقين بالأحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أى لفادته العاديات اليقين فالضيق لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار إليه صاحب الكشف بقوله لعلنا أن الرعية تفيد بتدبير المالكين الخ (كذا في)

(قوله فلا يرد أن ما سبق
الحج) هذا رد على الحشي
الحجالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله وينتج
أيضاً الحج) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الحج (قوله بماضي)
أي في قوله وأن أريد إمكان
الفساد حيث قال يمكن
إرادة إمكان الفساد
الحج وأنت خير بان هذا
التسكن وما مضى من كلام
الحشي الحجالي في الحاشية
وحاشيته وقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
قيل يمكن الحج) قائله الحشي
الحجالي (قوله وقيل الحج)
قائله الحشي الحجالي
(ولي الدين)

(قوله نتجه عليه (١) ما ذكر
بعبه) أي ما ذكر في
ابطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فإن
أحد شتى التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال نتجه عليه
ما ذكر بعينه على أنه لا يندفع
بما ذكره الإبراد المذكور
كلا لا يخفى
(كفوي)

تكن الحجة اقتضية فلا يتم لأن أريد الحج وقصر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون
العدم الطاري لأن التمانع والتعالب في المادة لا يقضي إلى الانعدام بالكلية بل يقضي إلى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقتضية لكن لاح احتمال شق ثالث مشترك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له (قوله وأن أريد إمكان الفساد الحج) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما
الحفظ عنه والاعجز مراد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح
لا إمكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والآن يكونا إلهين وقوله
فلا دليل على انتفاءه منع لبطلان التالي * فإن قلت المنع طلب الدليل لآتيه * قلت المقام مقام المنع
فتن الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل التصور شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل
إلى المبالغة فيها بقيام الشواهد على نبوت الامكان وكفي دليلاً على إمكان الفساد امكانها (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الحج) يمكن له تقرير أن أحدهما أنه لو فرض صانعاً لا يمكن بينهما مانع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه حيث بان إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وتانيهما أنه لو فرض صانعاً لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحيث دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون إلا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في حجة حمل
القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوي ممنوعة لا يمكن دفع معناها وإن لم يكن المنع مضراً
(قوله على أنه يرد منع الملازمة الحج) حاصل العلل أن هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر ينتج عليه ما ذكر بينه
فلا يرد أن ما سبق على العلل منع الملازمة فلا معنى لإبراده بعينه في العلل ولا يحتاج إلى أن يجاب
عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلل جواب مبني على
حمله على أي معنى شئت وينتج أيضاً أنه إذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً فقد
ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعاً إلى عدم مصنوع ثم التوصل به إلى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بماضي من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع العلل باختبار الشق الثاني
قبل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد
وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجباً (قوله فإن قيل مقتضى
كلمة لو الحج) يريد أن نظم الآية ليس استدلالاً حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقتاعي
فالمباحث السابقة بمنزلة عن التحصيل وحيث حصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا صرحت أنه يمكن حمل الآية على ما يشك عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل حصل السؤال أن الآية لا تشمل الأعلى انتفاء الآلهة في الأزمنة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقاً فريد في الجواب أن الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقاً إذ الحادث لا يصلح إلهاً ولا يخفى
عليك أنه انحرف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الدليل (قوله فلا يفيد الاستدلال على أن الحج)

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير (منه)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم القهني وهو ممنوع هنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشييع على (١) صاحب السعدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة إليه لان وجوب الوجزء يستلزم القدم كذا قال الباري فتأمل (٢) ولك أن تقول قائمة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم { ١٥٠ } (قوله على أنك مستن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تعني

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجع فعمل استعمال لوفي الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي وردده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضا من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هنا نصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان إمكانية له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحيز عن الغفلة اذ الضميات لا وثوق عليها ويحتسب أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا لواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى قائمة لذكره معرفة محبة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك بفمك في كثير مما بوقمك في ظن الاعداء دون الاقادة وكأنه أراد بقوله هذا نصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خيراً بعد خبر كما عرفت انه مرجع وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن نصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله نصريح بما علم التزاما حتى يحججه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً يدل على قده والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالقدم لكان وجوده حادثاً من غير ضرورة يريد به والتالي باطل والا لم يكن محدثاً لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والايخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القديم وسيصرح به لا يعلم منه ذلك وان لم يزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً) بقوله نصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله نصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحاً اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القديم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحاً في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خير بان هذا لا يتجه بعد التوجيه بانه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الانجاء بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والايخص مترادفين) قال

في حاشيته على شرح النسبة وقد يكون ظن الترادف ناشئاً من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسماً للباين ظن والمعنى المشتهر للباين المفارق في الذات مطلقاً فتوهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالتساويين والاعم والايخص مطابقاً ومن وجه على التساويين ظن الترادف بين الاعم والايخص من وجه أضعف منه بين الاعم والايخص مطلقاً كما انه أضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فين كلاميه في كتابه تافه اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبني على ما هو رأي غيره كالسيد السند فتدبر

(١) قيل بل أراد التشييع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب السعدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تماماً كيداً للمسئلة وتحريزاً عن الغفلة اذ لا وثوق بالضميات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرج عن عدم الاستقامة لكن فيها ذكر من قول البصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً مقابراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب البصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة إنما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستتية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الآن ينزل من القول بان المخرج هو الحدوث الى القول بان المخرج هو الامكان وقوله وأما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى إنما المستحيل وجود الذوات القديمة أو إنما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله نضرب بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه إما التليس خروفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث وأما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنى الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو شئت أنه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقاتل بان يحجب عنه بنعم ويظهر أمر التليس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده بوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم بوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بأنه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فلهم زعموا أنه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خصه قلت زعم المعارض أنها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورد الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عنه لمنا انك عنه وقد انك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجواز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على الحنفي الحلي (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه أنه ان أراد أن صاحب البصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين بأباه بيانه المفهومين المتقاربين وان أراد أنه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لا ينافي غرض القائل وهو الحنفي الحلي (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فإنه مناف للتوحيد الذي هو أصل الإيمان بخلاف القول بإمكان الصفات لأنه ليس في تلك الصعوبة لأنه لا يتناقض قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الإيمان فلا صعوبة فيه إلا لزوم مخالفتهم قالاتهم في دفعه إلى القول بالوجوب لذاته كالاتجاه من السحاب إلى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لأوجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ما شاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى أن الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لأنه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فإن زعموا أنبى بهذا المعنى وكأنه جراً للقاتل بتعدد الواجب لذاته ثم إن المستحيل تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب بآيات ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسياً لهذا زيادة تحقيق بمعنى به ما ذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الخي القادر العظيم السميع البصير الثاني) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الأسماء مع أنه يتكفل بمعرفتها آيات مبادي هذه الأسماء فيها بعد ولم يكنف به لأن الدليل على ثبوت الصفات إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداية أنه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الخي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عدد الصفات على طبق آيات الصفات في كتب الفتن حيث آخر فيها آيات الحياة عن آياتها بالداعي أن الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة أن من يكون عالماً قادراً يكون حياً لأن العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لأن تعريف مبادئها يعني عن تعريفها لم يعكس مع أن تقدم ذكرها يدعو إليه لأن تعريفها لا يعني عن تعريف مبادئها لأن تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه إذ محل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حل الكاتب على الضاحك (قوله لأن بديه العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بأن الأفعال المتفنة المتعلقة بالبصرات واجبة الادعية وأظهار الأفعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكنف به) أي بآيات المبادئ (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله آخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لأن العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الخي (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا إشارة إلى ما ذكره من قوله وأنهم لا كلام في النوازي بحسب الصدق إلى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فإن القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بأن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات يتناقض قولهم بأن كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فإن بعضهم على أن القديم أعم فهناك ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب التلق قره كال وقوله فإن القول بتعدد الواجب الخ يعني أن قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وإن قلنا بإمكان الصفات فلذا صار سبباً لله الآن يقال إن صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لأن ذات الصفات هي ذات الموصوف فالله تعالى واجبة لذاتها المقضية لها وهذا لا يتناقض التوحيد كما زعمه الشارح لأنه ليس قولاً بوجوب الذات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير متفكة عنها ولا محذورة به بارتق وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كل الدين (منه)

(قوله)

(قوله ومنع بان الهواه) أى ومنع عدم جواز خلو الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يحجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعشى ضدان لها وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لها وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والاضداد في إثباته الاجماع فيعمل عليه في هذه المسئلة ابتداءً حكماً في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه شامعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الصمم والعشى ضدان لها وأن من يصح اتصافه بصفة لا يتخلو عنها أو عن أضدادها لكن لا بد من بيان ان الحياة في الثابت أيضاً تقتضي صحة الجمع والعصر والاضداد في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا يخفى في ان المتصف بهذه الصفات أكمل من لا يتصف بها فلم يتصف بالبارى تعالى بهالزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعاً ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النفس والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المنتقدة حجة الى الادلة السمعية ولا خفاء في نبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً شامعاً بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها جوابه المتع اذ ربما يحزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يرى حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التحكك به ويسائر الادلة السمعية لسكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حياً شامعاً بصيراً انتهى (قوله بأنه ثابت بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والقرض من تكبير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمان ببعض الوجوه دون

البعض أو اجماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جمل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاً وأورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يحجز خلو الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواه خال عن الالوان والطبوع كلها (قوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جمل التوحيد بما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يكن الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقى لانه ليس من إلهي لانا نقول ثبت المعجزة انه من الهه وجمل الكلام بما يتوقف عليه الشرع لا يجبه عليه أنه كثيراً ما كان نبوت

(م - ٢٠ حواشي المقابله ثاني) (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهانه على الرسالة لما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين نبوت النبي والعلم بنبوته انتهى ولما ذكره سعدى جلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى اليّ انما إلهكم إله واحد في سورة الاقيا من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعتبار جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانها يتدفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولوجوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بنبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في مسميات شرح المقاصد حيث قال لا خفاء في نبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر (كبري)

(١) قوله لانها يتدفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يبدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضاً مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتأني للوجوب كما لا يخفى وأيضاً بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فن قال هذا الخ) هذارد على المحتج الخيالي (قوله الآن يقال الخ) ويمكن أن يقال أن المراد (١) بالزمان الثاني غير الأول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المقول الثاني أنه غير المقول الأول فيشمل الثالث والزابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظائره) عطف على قوله أنه ليس بمرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله قد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لأن قيام المرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أي الدليل على أن المرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كالأخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعة في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لأن قيام المرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا ثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لأن قيام المرض الخ فإنه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعة في التحيز (قوله أنه زائد عليه في الوجود) فيه أنه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود

الشرع بالإلزام فلا يتوقف على الكلام لأن نبوت شرع فيما عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لأنه مستند إلى القرآن (قوله ليس بمرض) لما فيه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت إليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم أنه ليس بمرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لأنه لا يقوم بذاته تحريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج المرض ليس بواجب والمطلوب أن الواجب ليس بمرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لأن الواجب يقوم بذاته والمرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي المرضية طريقاً بعيداً مع أن هناك طريقاً أقصر منها ما ذكره في شرح للمواقف أن المرض يحتاج إلى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها أن المرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعاً فيه إلا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها أن المرض من أقسام الممكن ومنها أن محله أن كان واجباً تعدد الواجب لذاته وإن كان حادثاً يكون أولى بالحدوث ولا يخفى أن الأولى بنفي المرضية عنه صفاته لأنها أشبه بالأعراض وكأنه احتج إلى نفي كونه عرضاً لا يهاجم إطلاق التور في الشرع عليه تعالى عمرضته وكان الأولى أن يقول وليس بصفة لأن المرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أمراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جهة العالم فلم يصح محذوراً للعالم (قوله ولأنه يتمتع بقاؤه الخ) تحريم الدليل الواجب باق والمرض ليس باقياً فالواجب ليس بمرض والدليل على أن المرض ليس باقياً أنه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للأسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه أن هذا الدليل مبني على أن الخ أما للملازمة فبنية على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فبني على أن القيام معناه التبعة في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده أنه زائد عليه في الوجود لافي مجرد المفهوم والا فاذ كره من الحق لا يفيده نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل إلى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى أن هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على التصرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الأصفهاني للطوابع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحوادث مقارنة وجوده لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يمتثل إلا بالنسبة إلى الزمان الثاني وفي للمواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى أن تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وأنه لا يمكن فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول الآن يقال مراده بالزمان الأول زمان الحدوث

لوجوده بل المراد أن ما صدق عليه البقاء زائد على ما صدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ما صدق عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اختيارياً كالوجود فلا يخبر على القائل وهو المحتج الخيالي (كفوي)

(٢) هذا غلط فاشي من عدم فهم المقام فإن الكلام في أنه لا يمكن فيه الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني لأنه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة إلى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيهه الثاني دون الأول (منه)

(قوله وبهذا هرفت الخ) هذا رد على المخني الخيالي (ولي الدين)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق الحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه الحدود وهو معنى قولهم كليا وجد الحد وجد الحدود وبالأطراد يصير الحد ما لما عن دخول غير الحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منمكس اللهم إلا أن يقال أريد بالأطراد هنا المعنى التقوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في درحة المقائيد الضدية ومنهم من تتر باللكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته إلى حيزه ليس كنسبة الأجسام إلى أحيازها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا ينبغي إلا اسم الجسم وهو لا

لا يكفرون بخلاف المصريحين بالجسبة انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) ليكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لإيراد مذهب الحكم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهب (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الأعم من اصطلاح المتكلم والحكم (قوله قتأمل) وسيجي تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتموت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بسببه العقل وقيام الصفة ليس بالتبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بأن التفسير لقيام العرض لا لتمام القيام لم يترك ما لا ينبغي وقوله نعم تمكهم يريد تمك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمك المتكلمين فالأولى تمك الحكماء وقوله اذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال إلى أنه جسم كالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم إلا في التسمية وما أخذه التوقيف ولا توقف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقبل من لحم ودم وقبل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح محلا لهذا التفصيل بيد كل البعد على أنه لا يصح محلا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه فيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والالزام تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال أنه لا يصح أن يكون جزءاً لا يجزأ والا لكان في غاية الحفارة يرده أن الضمر إنما يوجب الحفارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل إشارة إلى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الإراد على الدليل الثاني يرده عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج إلى بيان مقدمتين أحدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تنكس المقدمتين كاللا يخفى (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرده عليه شيء من الاسمين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزءاً له بالفعل أولاً فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحداً مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لا يكون من قيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع القيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر
 ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود مباينة أو مخالفة الى انقسام والظاهر منه عدم وضع القيد موضع
 القيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لا يوجد فيها أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل
 يلزم تكون كلة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لا خيل للمفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير
 الراجع الى كلة ما التي هي عبارة عن المعنى حيث لا يحتاج الى التقدير حيث لا يولى تقديم المفعول على الفاعل (ولي الدين)
 (قوله يعني ان المنع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله قاله معنيين) حمل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة
 معنيين أحدهما للوجود
 لافي للوجود أعم من أن
 يكون ذلك الموجود ممكناً
 أو واجباً وسواء كان
 الوجود زائداً أولاً
 وثانها الماهية الممكنة
 التي اذا وجدت كانت
 لافي موضوع وجعل
 قوله لكنهم جعلوه الخ
 استدلالاً على هذا المعنى
 الثاني وأنت خبير بأن
 هذا التوجيه بمراحل عن
 عبارة الشارح بل معنى
 كلامه ان للجوهر عندهم
 معنى واحداً وهو الماهية
 الممكنة الخ الا أنهم قد
 يعبرون عن هذا المعنى
 بالوجود الذي لافي موضوع
 ومرادهم الماهية الممكنة

أما لو كان الصغير مع صفه مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة
 فلاهم وإن جعلوه اسماً للوجود لافي موضوع الخ) يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون
 معنى آخر قال له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالوجود لافي موضوع مجرداً كان
 أو متجزئاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر
 أن لا يكون من قيل وضع القيد موضع القيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت
 كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه
 لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على
 ماهيته فدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية
 ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان وإلى معنى ثالث للجم
 وإلى معنى رابع للجوهر وما بهذا المعنى ومعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يتمتع بثوبها
 له تعالى وإلى ان المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجم
 من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والتصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في
 التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المنجز والمركب والممكن ليكون
 قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكم وأما قوله الى التركيب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما
 سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن للتركيب لانه أظهر أفراداً فيكون اشارة الى مذهب
 الحكم لكن لا ينبغي ان مذهب الحكم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه
 أشهر المصطلح عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا
 لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب
 بسبب ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب
 مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال
 ان الله يلزمه الواجب والتقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ اللزوم وقوله وما يلزم
 معناه معناه وما يلزم معناه معناه فاعل أو مفعول تأمل تبرف معناه (قوله وفيه نظر) من

(وجوه)

الخ قرينة أنهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى
 ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الأمراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده قائماً
 فهو الواجب والاقال يمكن والممكن ان استثنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافراض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف
 الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا قيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي
 موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها استثنى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منع باعتباره
 عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كفوى)

(قوله للقطع بتقابر المفهومات) أي المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعه للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولا شك في تقابر هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر في السابق (قوله وان سلم التساوي) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا سلم التساوي بينهما وبين الله فانها أعنان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكنى بمجرد

التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص وان كان هذا توهماً بعيداً غاية البعد كما مر في السابق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفاً للثلاثة لتحقق مجرد التصادق هنا أيضاً فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أهم من بعض بعضها مرادفاً لبعض بل لازماً فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفاً وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ اذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتقابر المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أهم من الواجب وان سلم التساوي فيها أهم من الله تعالى وان اكنى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذي صورة يشعر بأنه جفلة صفة نسبة كالناسر واللائن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف في غير فاعل وفعل ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبه على أنه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة كحفظه ولا تفعل عنه في نظائره ومن الجائز أن يجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت لشيء الا باعطاء الفاعل ايهاا فتفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب وحصله ان ثبوت الصورة خاصة للجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها قهره ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله نحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله نحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبل المذراشد من الجرم * بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للباطن (قوله ولا مديد) لا يعني انه تكرر صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا محدود على سبيل النفي والنشر

الشرعي بخصوصه كيف وقد يكون المرادف لشيء موها للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أي لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف والزوم (قوله يشعر بأنه جعله صفة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صفة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله قلنا قد تحيى لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أي صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح لا زنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعل) هذا بيان ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة التبا عند قوله تعالى من المصترات ماء نجابا حيث قال عند تفسير البيضاوي المصترات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صفة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح شبر سحابا ذا رعد وريق (كنوى)

(قوله مراد من قال الخ) قاله الخشي الخيالي (زلي الدين)

(قوله يزول الى واحد) فان (١٥٨) هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار يعني انه يكون

ما صدق عليه هذه الثلاثة
أمراً واحداً (قوله هذه
الامور) مفعول ايهام
(قوله وقد يحمل البعض
على الاقسام العقلية
والوهمي) قال اللاري في
خواشيه على شرح الهداية
في الحكمة العقل اذا حلل
امتدادا معينا بمونة الوهم
الى اجزاء معينة يسمى
هذا قسمة وهية واذا
حكم بان هذا الامتداد
وكل جزء من اجزائه
يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسماً فرضياً
عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى
كونه ذا اجزاء) لا وجه
في التفرقة بينهما بل المناسب
حينئذ ان يراد بالتجزى
أيضاً الكون مضافاً اليه
للجزء (قوله نفي اضافة
البعض اليه) أي نفي ضم
البعض اليه ونفي ضم الجزء
اليه (قوله يعني ان قوله الخ)
حاصل كلامه ان قوله لان
معنى قولنا الخ دليل لتفسير
المائة بالمجانسة أي انما
تعتبرها بها لان معنى
قولنا الخ وقوله والمجانسة
توجب الخ دليل على نفي
الوصف بالمائة ومرتبط

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي البعض والتجزى والتركيب يزول الى واحد وكان الداعي الى
نفي البعض والتجزى والتركيب ايهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور
وقد يحمل البعض على الاقسام العقلية والوهمي والتجزى على الاقسام بالفعل وهذا مراد من
قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائه التركيب بخلاف البعض ولك ان تريد البعض كونه مضافاً
اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفي البعض نفي اضافة
البعض اليه ونفي التجزى نفي اضافة الجزء وبالتزيب نفي اطلاق الشكل والمركب فلا تكرار اصلاً
وكما انه تعالى ليس متكباً من الامور ليس متكباً مع امر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى
تقديم قوله فانه اجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال
عليها ولما انتهى بتأني به كونه محدوداً ومسوداً يستغني عنه (قوله (١) أي بالمجانسة للاشياء) يعني المراد
بالمائة المجانسة بملاقة ان معنى قولنا ما هو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالاً
عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية
الا ان يقال اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى
قولنا الخ بيان لملاقة قصد المجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف
بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد ان مجانسة الواجب
لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مفهوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب
تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مفهوم وبهذا التبرير عرفت ان قوله
التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يمتد
بمن بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على انه لا يثبت عنه بما لانه إما
(١) قوله أي بالمجانسة الخ قبل المعنى في الماهية هو الجنس القوي وهم يمدون البشر جنساً فلا يلزم
التركيب وذلك بناء على ان ما هو في اللغة سؤال عن الجنس القوي أقول المعنى في الماهية وجواب
ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجرداً لتقديم
قال التركيب لا يلزم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشيء بأنه هو مجاب عن السؤال بما هو ولا
خفاء ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في البصرة على ان
الماهية عبارة عن المجانسة بالناس يقولون ما هذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون
ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالتصنيف في جواب
ما هو وقال أيضاً الجنس هو للقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من
أي جنس هو ثم قل عن الشيخ أبي منصور المساردي انه ان عنت بقولك ما هو اسمه تعالى
فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه بالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب
منه في شرح التمهيد منه

يقول المصنف ولا يوصف بالمائة (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر ان يكون المعنى (لسؤال)
بمجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كما لا يخفى (كنفوى)

(قوله والتمسك الخ) رد
على المحشى الخبالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على المحشى الخبالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على الجسمة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأنه كبد في لبي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بعضي وسنت بأذني (قوله
متوهم أو متحقق) الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لجميعها على طريق التنازع
كما قال (القزويني) فالمعنى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى محاسة السطحين)
لا يخفى أن هذا المعنى
للفوز ببدء غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا يخفى على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تعريف
الموهم على المقايضة (منه)

السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وإن قيل بها في حقه تعالى على ملك التكلمين لسن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأني السؤال
عنه بما والتمسك يكون ماهو سؤالاً عن الجنس يقول السكاكي لا يتناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعي فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
يقال في جواب ما زيد الكرم ونحوه وأثبت بطلان التركيب العقلي لا يسمه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا ينصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة
كالطعم واللون والرائحة واللام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الثاني وأما
اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلأوجه تخصيص المتن الكيفية بالسلب ولأوجه
لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من نوابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من نوابع
المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه ينبغي عنه ذكر التمكن
أذ التمكن لا يكون إلا في مكان نصريحاً بمضمون الثاني رداً على الجسمة الثاني عنه كل مكان سوى
المكان العلوي أو ثانياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فإن فيه كفر (قوله لأن التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسمونه المكان) قدم المتوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جملة بصفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
للموهم والمحقق كالبعد وقوله بسمونه المكان إشارة إلى تغير المكان في أثناء تغير التمكن * وهنا
يحتاج * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون التمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن التمكن هو ما قام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من العبارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وثانيهما أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لا محالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يمس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لا نفذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكام
الجامعين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بأكملها في البعد الموهم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بأكملها في البعد المحقق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للمعاري المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمعاري ونفوذ البعد حيثئذ بمعنى محاسة السطحين بتمامها وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ للتمكن فيه باعتبار ملاقات جميع أبعاده لا بحد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد الموهم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معانٍ بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد قائم الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوحان عند القائلين بوجود الخلاء

وتنوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها تماماً (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جعله شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جداً كبراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أقص
من الممكن بخلاف المكان بالنسبة السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي الممكن
ولو حمل على الممكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا الممكن أخص من التحيز) قلنا في التحيز
لكن أنفع وقوله لأن الحيز الح. يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كافي مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجده إلا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢)) هذا اليم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً أو لا قدم لا لا وجوده وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للمتغير الحوادث وإنما جعل التحيز حوادث لأنه إذا كان إلا في متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوي الحيز الح.) قيل هذا الزيد لا يظهر البطلان على جميع التقادير
والأفلا يتصور زيادة الشيء على حيزه وقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم أن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والأحياز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص الممكن عنه ولا يلزم تنافيه لأن غير المتناهي يجوز أن
يكون أقص من غير المتناهي إنما المستح قصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تنافي البعد أولاً فالبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وغيره بين ابتداء الدليل وابتداء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تنافي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان التردد في الجوهر الفرد محل نظر إذا تساوى الزيادة والنقصان من خواص
الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الح.) لما كان فيها بينهم في
المكان والجهة معاً أشار إلى نكتة ترك الجهة وهي أن في المكان يستلزم وفيه بحث لأن في المكان
إنما يستلزم لو كان الجهة حد للمكان أو نفسه إما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا التردد بلنا الح.)
قائله المحشي الحياي
(ولي الدين)

(قوله والأحياز أن يساوي
الحيز الح.) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصص على لزوم
التجزئي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم أن هذا
الدليل مبني على التناهي
بمعنى أن لكم دليلاً على
ابتداءه عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتداءه عليه
(كفوي)

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أن يمكن اتسام الاستدلال بأن قال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل النقط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الح.
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه من
النزول هنا كالأرض وهي المراد هنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من تقي للمكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(قوله فهو موجود) الظاهر فهي موجودة (ولي الدين)

(قوله أي لا يعين وجوده بزمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أو لا يتغير بمرور الزمان أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات. فان شيئاً من هذه المذاهب لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا للمعنى كما لا يخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى (١٦١) التعيين أو فان جريان الشيء على

الشيء ليكون الشيء الأول مرجعاً للتعيين (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لا لا تنطبق له به) أي بحيث ينطبق به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) إشارة إلى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين ما يتعلق له به لينكشف عدم تعيين الأول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريفي في شرح المواقف حيث قال يرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً قادراً بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

ففي التمكن لا يستلزم فيه (قوله ولا يجري عليه زمان (١)) أي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل أنك تقول ضربت ضرباً أو ضربت ضربين به ما قصدت بالفعل وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تنطبق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والأول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الأمور الثابتة فلها بحيث إذا فرض استقاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لانه لا ينفك وجود زيد فانه في الزمان وينطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لمتعلقه بأمر منطبق عليه وكان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الانشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم بقدره متجدد منهم ازالة لاهيائه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زماناً لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زماناً لشيء الأول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمرو وجاء عمرو عند محبي زيد وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه وانما أوقفهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع أنهم جعلوا مقدار حركة الفلك الأعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الأعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الأعظم أولاً وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولكل انباء المقادير على اتصالاته فان ما يقدر به الحركات مطلقاً مقدار حركة الفلك الأعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانياً وبالعرض ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه عدم وأنه الفلك الأعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يقدر بزمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقهاء القنوي شارح الحارثي أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعنى انتهى وقال شيخنا المولى الجاجري أي لا يتغير بمرور الزمان من حاله إلى حاله كما في "مكتبات" أقول في الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لما أورد وحال أو موصوف فالعنى ان الزمان لا يوازن وجوده تعالى ولا يماثل ولا يضاهيه ولا يناسب ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب (منه)

(م — ٢١ حواشي المفاهيم) (عمام) واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين فيهما في أمر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجتمعان به ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقبلة إلى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على ما تأمل فأجاب هذا المذهب جملوا أعلام الاوقات أو قاتوا لذلك تعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التاكيس والتوقيت انتهى (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله الحثي الخيالي (ولى الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه أنه لا يتصور الاتفاق في المسئلة إلا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما اللهم إلا أن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لأن الزمان عندنا وعند الفلاسفة قائل (١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم ينتفت إلى تسلفه بقضاء بعده لفظاً ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) يتأخر معنى الآخر فهو على الأول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الأول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطوف على حق التنزيه أو بالجر عطوف على التنزيه والأول (١٦٢) أولى كما لا يخفى (قوله المبالة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لأن المشبهة وإن اختلفوا في طريق التشبيه ففهم الجسم ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية إلا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال إحدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل مخالف لقواعد النحو اللهم إلا أن يراد بالمتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فإذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا إليه ابن الواجب تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بياق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو ما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم متركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه أنه إن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار بمنوع بل كونه دليلاً مستقلاً للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وإن أراد أنه يشعر بأنه

الفلك الأعظم * واعلم أن قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به إلا أحد المعنيين بما ذكره الأشاعرة أو الحكميم إذ لا يجوز أن يراد في إطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره أن المراد المعنيان بل أراد أن هذه المسئلة متفقة بين الحكميم والأشاعرة * وذلك أن قول ليس للزمان إلا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تبعه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المبالة فيه * هو المشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات ومثله بالحادثات * والجسم غلاتهم المصرون على الجسم العرف * وأما غير غلاتهم ففهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كالجسم وله الأعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على أن أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه إذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعيض والتجزئي والحدود والمتأخر * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا ينقطع للضمانيات من المواقف فإن جميع المقائيد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ما ذهب إليه المشايخ من أن معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقربته قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فإن هذا اسمها لغوي * ولا يخفى أن كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه بمنوع * ولو سلم فهو لا يفيد إلا عدم إطلاق العرض عليه لا يهامة المعنى اللغوي والمسمى سلب العرضية عنه تعالى لا يمنع إطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجواهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وإن في قوله وإن الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لأن التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انصفت الأجزاء بصفات الكمال أو لا * على أن عدم انصاف الأجزاء بصفات الكمال لا يوجب قص الكل مع انصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجهه الضعف أن من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشيء إذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضاً يشعر بأنه دليل مستقل لباب

تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بياق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو ما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم متركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه أنه إن أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار بمنوع بل كونه دليلاً مستقلاً للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وإن أراد أنه يشعر بأنه

(١) وجه التأمل إشارة إلى أنه يمكن اتعام استدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خير بأن اشعاره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشعاره بما ذكر (منه)

التزیه وليس كذلك فإنه لا يفيد إلا التزیه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على التقصيص اذ بعض الكيفيات تخص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في اقادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خراط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرته الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على نبوتها لا يفيده عن مخصص* وكون الاضداد من صفات التقصيص لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه* وعلم ان قوله لا دلالة على نبوتها لها معناه لا دلالة على نبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والالتي لا يلا خبر* وقوله لانه تمسكت ضعيفة متعلق بقوله لاعلى ما ذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتاء عليها بين* ولكن لا بدخل في عدم الابتاء لانهما عائد الطالين ونوسبها بحال الطالين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيها ذكر تقي الجهة فليس احتجاج المخالف في التزیه عما ذكرت بالنسب الظاهر في الجهة* على ان التزیه عن الجهة لم يصرح به لاشغال التزیه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنسب الظاهر في الجوارح متمسك بالنسب والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماثلاً أو منفصلاً عنه) أي بحيث يحل بينهما ذلك وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماهية حتى ثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماهية الكلية لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال إلا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في نبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحالية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشيء من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم نجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في وقته وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متاهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلاً العقل والضبط المضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابطال الى نصف المضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شيء أي لا بماثله) فسر المشابهة بالمثالة ولم يتركها على عمومها فتعبد نفي المجانة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي الماثية اقاد نفي المجانة في الجنس ونفي الكيفية اقاد نفي المشاركة في الكيف وباب التزیه وان كان لا يخفى فيه عن التكرار والتصريح بالعلوم ضمناً لكن المختار الحمل على ما سلم عنها وجعل نفي الماثية بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتزیه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فإنه لا يفيد إلا التزیه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثاً) تشييع على المحنى الفزوني حيث قال في كونه حادثاً نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لا مختاراً حتى يكون الاثر حادثاً (قوله لانه) أي كونه حادثاً (قوله لا يشبه عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير لعدم الانتفاء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقاً فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزاً لا متمكناً) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان) الله الخ (فيه انه داخل في قوله والصورة) على ان نفي التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التزیه عما ذكر قبل وسبق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتقول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح المدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر القواب في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لميز عنه بالعين ضرورة الانثنية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده يقتضي ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئين بحيث يد أحدهما مد الآخر أي يصلح كل ما يصلح له الآخر وما أورد عليه أنه يقتضي رفع الانثنية فلا تمكن المماثلة بين شئين وأجيب بأن المراد يد أحدهما مد الآخر مد أحدهما مد الآخر في الصفات النفية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيخة ويقابلها الصفات المنوية كالحديث والتجيز فعلي هذا ينبغي أن لا يستدل على قى المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في الخلق لان العلم والقدره ليسا من الصفات النفية لانا نحتاج في الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع اليراد بأن المراد يد أحدهما مد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى قاله اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقد دعا وواجب الوجود ذهب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلاً فلا يتد بما يشع به من أن للمماثلة نحصل بوجه من الوجوه ولا نتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى يتأني ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مفصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي وبفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ما سبق أيضاً دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد في المخالفة بين قول الاشعرية واللفظ ويحمل قبحا بين البداية والبصرة وبين الشيخ أبي المين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئين الخ فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ قلنا بأنه من صحة قوله لان مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفية أيضاً بتدفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لان الجهل بالبحس أو المعجز عن البعض قصص أنه قص في علمه وقدرته * ولك أن يجمله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والمعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا قلتمتع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان حائر العالم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الانسام الثلاثة ولا ينبغي أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يتبع فعل المختار بدون العلم * فاقيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتبع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به قصصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشى الخيالي (قوله
فما قيل الخ) هذا رد على
المحشى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله في الصفات النفية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السياق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلي في حاشيته على شرح
المواقف قبل نبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جملتها التماثل على ما صرح
به في موضعه فيتوقف
التماثل على نفسه وأجيب
تارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويندفع الدور انتهى (قوله
الى تعقل أمر زائد) قال
حسن جلي في حاشيته على
شرح المواقف قبل أي غير
هذه الصفات وقيل الكلام
مبنى على ان الوصف عين
المماهية وهو الاظهر انتهى

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على المحتج الخيالي وأنت خير بان هذا إنما يتدفع بما ذكره لو كان ماذ كره من قياس القائب على الشاهد دليلاً قطعياً وليس هو قطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحتج الخيالي * وأنت خير بان ماذ كره من قياس القائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد

من الدلائل القطعية فلا تنقل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيد الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سيكتكين وأبكر الكرامي بين الاحترام فالتم أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *
الفقه فقه أبي حنيفة وحده *
والدين دين محمد بن كرام *
إن الذين أراهم لم يؤمنوا *
محمد بن كرام غير كرام *
أنهي فعلى هذا خلاوجه لقول المحتج (١) (ولي الدين)
(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذكور ليس فصافياً ذكره الأبهري والرواية بأنه في ترويح أصول الكرامية بما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحتج (الكرام) إذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذكور بمجرد حذف محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحتج ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين إلى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في لهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحتج على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فتدفع ما ذكره لو كان ماذ كره من قياس القائب على الشاهد دليلاً قطعياً وليس هو قطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحتج الخيالي * وأنت خير بان ماذ كره من قياس القائب على الشاهد (١٦٦) لا يدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد

من الدلائل القطعية فلا تنقل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيد الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سيكتكين وأبكر الكرامي بين الاحترام فالتم أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *
الفقه فقه أبي حنيفة وحده *
والدين دين محمد بن كرام *
إن الذين أراهم لم يؤمنوا *
محمد بن كرام غير كرام *
أنهي فعلى هذا خلاوجه لقول المحتج (١) (ولي الدين)
(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذكور ليس فصافياً ذكره الأبهري والرواية بأنه في ترويح أصول الكرامية بما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحتج (الكرام) إذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذكور بمجرد حذف محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحتج ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين إلى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في لهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحتج على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

المدقق وأرجو الخ ولا أقول صاحب القاموس ومحمد بن مكرم كشاد (١) أما الكرامية القائل بأن معبودهم مستقر على العرش وأنه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للإبري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله والعيان) هكذا في النسخ والظاهر والعيان (قوله لكن لا قبل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لا قبل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الأول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيجي من الشارح

الكرام لي آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من وجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية بتقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضاً وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يدرجه قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقفه لانهم لا يقولون انه صفة تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم يشكرون كونه صفة (قوله ولما نمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يثاني لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخرى اختلف فيها من البقاء والقسم والاستواء والوجه واليد والعيان والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاول ان يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار به قوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب انما في العبارة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التباين وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضاً اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الأخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الأخرى أيضاً كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الأخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضاً كذلك لان التباين للشيء ما هو ليس بين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضاً اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاجتهالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولما ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب سطر اليه ومذكور ضمنا هذا لكن في قوله

الصريح وهو منقطع في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنتبه أملاً كما لا يخفى (قوله ولما ذكر قوله لا هو) قال الفزوي وقد يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يجعل مشكلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لا هو ولا غيره جواباً وقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما نمسكت المعتزلة بأنه يلزمكم أحد الأمرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتهم لزومه علينا من الحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوى) (١) كذا بالأصل فليحذر

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل بكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالبنية والاولى أن يقول ولما تمكنت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيد . وتمكننا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتاً ومعبوداً فخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يتدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره لانه حيث لا يكون مقتضياً لذكر لا هو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصاري وإن لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة قائم كفروا فعلياً لانه يلزم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر إذا كان اللزوم ظاهراً وكان من لزوم كفره عالماً به فلا يجبه عليه انه يلزم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلتزموا فعملنا أن كفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة ولا حاجة الى الجواب بأن آية كفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لم يلزم النصاري ذوات قديمة لزوم أهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وإن كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الأصل قالت النصاري انه تعالى جوهر بمنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سوا الأمور الثلاثة أصولاً لانها صفات ينط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الألوهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذات رابعها لأن الذات ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ما قيل انه ميل من النصاري الى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه انه لا يلزم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فارمة والا فواحد نعم يرد عليه انه لا معنى حيث لا انتقال أقنوم العلم لأن أقنوم العلم عين الذات (قوله يجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجوز الانتقال على الآخرين حتي يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجوز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بجوز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التباين) فيه نظر أما أولاً فلما قيل ان المدعى في لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التباين وإنما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء للتغايرة على التباين ويمكن دفعه بأن منع توقف التعدد والتكثر على التباين بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التباين مطلقاً وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصاري لان الانفكاك يدل على التعدد والتباين تلزم أهل السنة أيضاً لان التعدد والتباين لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التباين مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس الاشكال مبني على تفسير التباين بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزوم النصاري تباين القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التباين والائنية وبهذا اندفع أيضاً انه قد عين معنى التباين في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فان قيل هذا في الظاهر رفع

ويمكن دفعه) أي دفع النظر الذي أورد ما لقائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خير بأن دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالبنية إنما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له في الجواب عما تمكنت به المعتزلة أصلاً فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمن كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم الا أن يقال فيهم ذلك المنع من قوله ولكن لزوم ذلك بناء على أنه لا تكفير يلزم الكفر كما يشعر بذلك قوله لانه يلزم الكفر لا يكفر قدبر (قوله فلا يجبه) فربيع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) الجيب هو المحشي الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة

منع

شاهد خلق على أنهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحكم على المشتق

يدل على غلبة المأخذ فان احصار الالهة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وإنما عبر عنه بالناقشة لكونه اعتراضاً على الظاهر مع أن دفعه ظاهر ومع كونه كلاماً على السند (قوله أو بأنه جعل الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التمييز بالاولوية دون الصوابية (قوله ما ذكره) خبر الكون (ولي الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التباير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالنسبة الخ) قال ابن نجيب الدين ما لا يقول الشارح ولما قلنا ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للتباير (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للتباير ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهى فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا النظر الثاني بأنه يمكن أن يحصل المنع في قوله ولما قلنا ان يمنع على المعنى الاعم له فالمعنى ولما قلنا ان يبطل توقف التعدد حينئذ يكون ابطلاً لانه وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وإنما عبر عنه بالناقشة لكونه اعتراضاً على الظاهر مع أن دفعه

للتبعض الخ وأما ثانياً فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التباير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع بمقابل المنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التباير على التباير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثني والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه «أولاً بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد» وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزءاً من بعض اذ قد يقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فله شدة مثلاً مركبة من وحدات متكررة لا من خمسين أو أربعة وسنة وهذا مع كونه كلاماً على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليباً أو بناءً على مذهب من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثني والثلاثة متعددة وكننا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثني والثلاثة والأربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثني والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله قالوا في الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التباير على التباير (قوله وان لا يجزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الأولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الأولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عندها ولا غيرها لا محل له يبعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره بكاد لا تساعد عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان محل الله تعالى عليه يحمله واجباً لذاته حل الصفات عليه يحمله واجبة لذاتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ما ذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الاستغنى في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قسم الممكن انه يستحيل عند منكر الإيجاب الذي يدعي كونه قاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت للمعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فإنه

(م - ٢٢ حواشي المفاتيح ثانياً) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاماً على السند (قوله أو بأنه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التباير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر أبدي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضاً فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقاً مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التمييز بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله وثبت الخ) المناقش الخيالي وأما عبرته بالناقشة بناء على الجواب الذي أشار إليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة إنما تدفع لو كان القول يحدث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيبي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو الخشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي فكثير القدماء فاتهم يجوزون تكثير القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التائيت باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تبليد لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة أنه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب قاعلاً وقابلاً ما وهو باطل عندهم ونوقش في نقى السكرامية قسم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفروء بالقدرة على التكلم * والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان النير تقيض العين كما بينه فلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان تقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى المدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم المدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لا هو ولا غيره في الظاهر رفع للتقيض نظر * أما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لا هو ولا غيره المدول كما ان الظاهر من الا لا كان المدول كانت بحسب الظاهر جمع للتقيض وهو لا هو ولا غيره لان لا غيره في معنى لا هو وفي الحقيقة رفعها وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الفرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لإدعائهم أنه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذويد وقدره ورد بأن المراد بالتفسير هنا فرد آخر من نوعه والالزام أن لا يباينه ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقاً لان المرض غير المحل اتفاقاً كما سيبي (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلي محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القدميين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول أن المراد امكان الافلاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متبرزين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لاستماع الحيز عليهما * ويستدل بأنه ترك الترض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يتبع

قال (الداعي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عارياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد مخرج الجواب عن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان مضاه حيث شد ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لاحالة فلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الخفيق بالقبول انتهى أقول فيه نظر فان

المراد بقضية السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام إنما يطلق بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيبي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب (بحر الافكار) هذا إنما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (البالكوتي) بأنه لا يصح ارادته الا يمكن الذاتي والالزام أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم للتغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن الالة (قوله وزيد قدفع الخ) الزائد هو الخشي صلاح الدين (كفوى)

(قوله فبعضها عديم) هذا تعبير عن الالتزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كالا يخفى وقيل والا فيرد عليه ان مخالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الخ لا يتلزم بل يتلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله ان هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترفع الملازمة بينهما

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويتبع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر وكذا يتبع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عديم) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد أو واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن الين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بوجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجوب * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة في ذلك * وتأتيها ان هذا لا يتم في الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بمنزلة ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

الاول من التردد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الاراد بينه ما ذكره الشارح بقوله لزم المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لاراده هنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الاراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لا تحقق عند الاشعري فلا يرد التقصير بها رأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اضافة التقصير لا بد وان تكون من المحققات

(١) والحل قد يكون ايجاباً وهو الحكم بنبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتفاء عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتساوين بالهوية ومن تفايرهما بحسب المفهوم ليقيد فائدة يعتبها وهي ان هذين المتأخرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسما سماه شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله في حيث عطف الخ) أقول الظاهر أن يعطى أن تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وأما (١٧٢) قلنا لصار ولم تقل لكان كما قال المحشي لأنه ما وقع في كثير من النسخ

لا تحقق عند الأشعري إذا تعرض لانتفي زمانين (قوله) لأنهم أن أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) لا يقال التردد قبيح لأنه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فإن قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد لا كثرة بجانب واحد لا نقول كلامه متماثل لأن قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها على أنه لا يكفي امتناع انفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله) وإن اكتفوا بجانب واحد لزمتم المفارقة بين الجزء والكل (أي غير الجزء الآخر) وأيضاً يلزم عدم مفارقة العرض للزمن لمحل وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يصح من غير إبطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات بدونها (قوله) لا يقال المراد إمكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض يعني المراد إمكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم إمكان وجود الذات بدون الصفة لأن معرفة الحاصل تكفله أضع اعتبار إضافة الذات إلى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغتناء عنه لأنه يكفي في نفي المفارقة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لأن المتبر في المفارقة الانفكاك من الجانبين وأما فرض امتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لمما نسبته إلى ظهور الفساد من قولهم أن الواحد يتبع بدون العشرة بقي أن قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم إذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان نبوت الجزء لظهور كونه جزءاً له وأنه مع اعتبار الإضافة يتبع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بمنسب نفس الأمر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله) فإن قيل لا يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم القيرية بما سبق إلا أن لا يجعل هذا التفسير من الأشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم ويفهم من قوله فإنه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المفارقة لإفادته مع أن صحة الحمل متوقفة عليهما سواء إذا حمل اتحاد المتباينين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال إن مجرد التباين بحسب المفهوم غير كاف في الإفادة فلهذا يشترط لهامع التباين عدم اشتغال الموضوع على المحمول إذ لا يجيد الحيوان الناطق ما طبق غير منته لانه لا بدع إلا أن الإفادة تتوقف على التباين وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها لم تنتج أنه لا تتوقف إفادة الحمل الأعلى التباين ذهناً لا على التباين بحسب المفهوم والتباين ذهناً يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الإنسان بشر إذا لوحظ الإنسان بالحيوان الناطق والبشر بالضحك (قوله) قلنا هذا إنما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة إلى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي إلى كون الصفات عين الذات كما هو منسوب للمعتزلة وغيرهم (قوله) فلو كان الواحد غيرهما لكان غير نفسه لانه من العشرة وأن تكون العشرة بدونها (يعني لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على أن مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرهما لكان غير نفسه لأن المفارقة للتباين ليس غيراً كثيراً ما تروى أن مفتوحة فهي حيث عطف على ضمير كان وقوله بدونها على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الآخر) إذ الجزء الآخر لا يتصور وجوده بدون الكل فلا يلزم المفارقة بينه وبين الكل (قوله) وقد عرفت ما فيه (من أنه يمكن دفعه بحمل الإمكان على الإمكان الذاتي فأمل (قوله) وأنه مع اعتبار الإضافة عطف على قوله أن قوله (قوله ضليه) أي على القائل أن يشترط لهامس صحة ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للإفادة مع التباين عدم اشتغال الموضوع على المحمول قال (سجاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فإن التباين ينافي اشتغال أحدهما على الآخر بناء على أن الجزء لا يباين الكل عند المتكلمين فاشتراط التباين كاف في الإفادة وأنت خير بأن حاصل كلام القائل أنه لا حاجة في تصحيح قولهم لا عرو ولا غيره إلى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

فحينئذ لا يصح توجيه كلامه بأن الجزء لا يباين الكل فإن عدم مفارقة له ليس إلا بالمعنى المصطلح (قوله) لا على التباين بحسب المفهوم) فيه أن التباين ذهناً والتباين بالملاحظة بوجهين عين التباين بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه (الواحد)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفنا الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (١٧٣)

(قوله يوجب الاستثناء الخ) فيه نظر وأما يوجب الاستثناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة وأخواتهما فلا يوجب الاستثناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وأما يوجب في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغنى عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لم الله تعالى (قوله أنهم من القدرة) لعلهم بالسمات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمها) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله محجة التأثير) أي محجة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس محجة العلم الخ) واستدلوا به لولا اختصاصه بتلك الصفة للموجة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الواحدة فن قال فتح ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق لا يتحمل تقديره ولزم ان تكون العشرة بدونه قد تغفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكلي والحل والعرض والعالم والصانع في انه يستمع الاشكال من أحد الجانبين فكيف يمد جعل الجزء غيراً من الجهة والوفاق له اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدوله لا يقتضي النفي حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة لنفسه فظهر ضعفه بما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات يوجب الاستثناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان قول التعريف لم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه بما عرف به العلم سابقاً ويقتضى التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلي تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي إذ تفرقه تعالى عن الجهل بشيء في الازل ثم تفاق علمه بالحدوث باعتبار انه حدث حادث وأما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولتحتنا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمها على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقيها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب أتباع التكوين لان المؤثر في المقذور التكوين عند منبته لانه يملك في آياته بأن القدرة ليس أثرها الا محجة المقذور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقذور فيؤثر بان التأثير في المقذور بمعنى جملة ممكن الوجود من الفاعل وحاصله محجة التأثير في المقذور ولا ينعى التأويل لان قوله عند تعلقيها بها يدل على ان التعلق حادث ومحجة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والتزاع في ان التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقذور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقذور فيما لا يزال والملازم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقيها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب محجة العلم) لا نفس محجة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبمض المعتزلة اذ لو كانت نفس محجة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان لجلها محجة العلم والقدرة دون محجة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لقبير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب محجة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تغيير

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الدوات قد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة مفارقة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل الخشي اغتفى أشار الى هذا بتقيد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب تفسير حياة غيره فيما بينهم اتما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير حياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها لتنبية الخ) قال (الكندي) حمل كلام المصنف على هذين التنبهين بسند عن المقام اما الثاني فظاهر واما الاول فلان اتصل بينهما بالحياة دليل المبينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشي على الخياي) بان هذا اتنا (١٧٤) رد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوى العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لتغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها لتنبية على الترادف وإذن التشرع باطلاقه على القوى العزيزة فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفى الضعف في جميع ما يتعاقب بذاته من العلم والقدرة وغيرها نعم الكلام في انها صفة موجودة متناهية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جملة واجبا الى القدرة حصر الصفات في التسمية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له قيمة وهي قوله فيذكر بها ادراكا تاما الخ فانه من تمام بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا يتكف المسوع بانكشافا تاماً * وبني اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أم حين الابصار والسماع منها حين ان العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فسلم اتها صفتان متاخرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور مناه والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكمبي وأبو الحسن البصري يجعلونها نفس العلم الا ان العلم تعلقين بالمحسوس أحدهما ثم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها نحرراً عن التحكم الا انه لما لم يرد اطلاق النسم والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها سوى التنبهين المذكورين وكلام الخشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالغناء التفرسية (قوله باطلاقه على القوى العزيزة) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قوله كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه والبد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السبكي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر بحجة الحلاق مشتقاتها عليه تعالى فإنه على ان مشتقاتها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة ياذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبية (قوله نحرراً عن التحكم) هذا اتما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتها اتما هو لورود الشرع فيها اذ لا يدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فيثبت يجب أن يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بانه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالنقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آتينا بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالآتين للموقوفين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها انتهى (حقه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله أنه لا يجب الخ) أي أن الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل خاصة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع إليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ التارخ التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الإرادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة أن نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مستوية فلا

وقوله لا على سبيل التخييل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والبصر على سبيل التخييل لأن العلم بهما على سبيل التخييل لثبتهما عن الحس ولا يثبت المحسوس عنه تعالى وفيه أن ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فثبت به تعالى نسبة قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما في كونه على سبيل التوهم فلهذا استطراد اذا لم يدخل التوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس فيبقى أن المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركاً بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لأنه متعلق به فالمراد بصفة متعلق بالمسموعات المستوعبات مع ما يتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات خفيثاً يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه * ونما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسماعة الأخرى عادة تعالى بأقاصه ادراكه عند استعمال البصرة فلي هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بمرود السمع والبصر لأنه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى أن تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس إلا بعد وجود المسموع والمبصر فابوهم قوله من أن عدم منافاة قدم العلم بالحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لأنه مبني على أنه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * إلا أن يقال أراد أنه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار أنه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لأن التعلق جاد وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث متعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك كراهي الاشارة الى أنه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالإرادة والمشيئة لأن ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة إذ لا بد من العلم أيضاً * والاشارة الى أنه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم إليه

وقوله وتعلق قدرته تعالى بجوز أن يكون أزلياً * لما مر منه أن أثر القدرة عند منبئي التكوين محبة التأثير

وهي أزلية وإن بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى أنها تعلق في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال (قوله الى أنه لا بد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة للمذكورة (قوله لأن ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالإرادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لجهة لتخصيص الاشارة للمذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لا يتم في اثباتها لجواز أن يكون الحصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من أن يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم وثبت الاحتياج الى الإرادة والمشيئة

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون إلى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال
جزينا بني شيان أمس بقرضهم * وجتا بمثل البدل والعود أحمد

(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو الغشي الخيالي (قوله وأورد عليه أن نسبة الخ) فيه طعن للغشي الخيالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم إلى آخره) فيه تعريض للغشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه هنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحاً
غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد
أنهي يعني أن ما ذكرناه في هذا الماثل من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرناه في
الاصل الخاشية ثمرة البدل فيها والعود أحمد من البدل وثمرته أجود نخذهما واحفظها وقوله والعود أحمد من الأمثال يضرب فيها
كان آخر الأمر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيان أمس بقرضهم
وجتا بمثل البدل والعود أحمد
(قوله فلو ضم إليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
إلى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار إليه بأن يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
إلى الكل لاستغنى عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وكان
الدليل أخصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لانه) أي
لأن علمه تعالى بالوقوع
تابع تعينه بالإضافة أي تابع
لثبته بالوقوع (قوله ونسبه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عند منته بل يثبت بأن نسبة القدرة إلى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم إليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (١) ووجه
ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع لعله تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا للوقوع لانه تابع نمينه
للقوع ونسبه للوقوع مرجح * وأورد عليه أنه فيمكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والكل في قوله
مع استواء نسبة الكل إليه عبارة عن كل المقدورات والاقوات * وأورد عليه أن نسبة الإرادة
أيضاً إلى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ونسب * وأجيب بأن تماق
الإرادة لا يتوقف على مرجح بحكم بسية العقل الحاكمة بأن الماثل من السبع لا يريد أحد الطرفين
المساويين من كل وجه لمرجح وكذا العاقلان لا يريد أحد القدرين للمستويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيما ذكر تبيينه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث يجعلها من الصفات الأزلية
ورد المادية بعدتها من صفات لاهو ولا غيره والصفات المادية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلماً أنه يلزم أن يكون الحجر قادراً لانصافه بتلك السلوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لانه ليس
فاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة إلى الكل على السواء لأن
(١) هذا غير واضح لأن العلم يوقوع البعض دون بعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بأن تعلق إلى آخره) حاصله أن اللازم من استواء نسبة

الإرادة إلى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع إلى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع

كما في مادتي الماثل والمطال * ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال

السالكوني) هذا الجواب لا يجدي نعماً لانه حيث يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة

واستواء نسبتهما إلى الطرفين والاقوات * إنما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح إذ للمرجح الموجد هو الثبات

وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الإرادة فرق بلا قارق على أنا قول قد صرح

السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن

الإيراد المذكور إلا بأن يقال أن تعلق الإرادة بترجيح أحد الطرفين محتاج إلى تعلق آخر مخصص وهكذا إلى غير النهاية

والحقائق * أمر استيعاري لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فمن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لا يحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي . (ولي الذين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على نبينا ومبيناً لشرائعتنا
(قوله وتظهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم . (١٧٧) وأما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

ان يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالأثر عن مبدئه كقيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر ان ذات الخ) يعني ان ظاهر ذلك البيان يقتضي ان يكون ذات فرعون وهامان متلاقئة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهره ان ليس كذلك وفيه نظر اذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الاصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهنم المعاني الخ) لا حصر في هذين الأمرين بل يجوز ان يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فتكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بكرة ولا ساء ولا مطلوب ذهب اليه التجار ولم فصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره أنه أمر مذهب التكمي وعنده ارادة فعله العلم بالصلحة كذا في اللواقظ فيما ذكره خلط مذهب بمذهب * ونحري ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقفاً من غير قدرته على الترك فيكون أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجزئاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوفع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعبد عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا المعدول عن لفظ الرزق الى التزويق مع داعي مناسبه للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبر عن الصفة الاولية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل باثر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الاولية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالاتفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من بأمر وينهي ويحبر) كانه ذكر التسلية على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا يحصر فيها إذنه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسم خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب لنفي الاستفهام أيضاً متدفع بان القرآن نزل على لسان المباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة) لادالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وان مغايرة الأمر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر ما يدل على المغايرة في الشيء وهو ان المعنى الموجود في الشيء غير الكراهية لانه قد ينهي عما لا يكرهه كن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصداً الى اظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

(م - ٢٣ حواشي العقائد ثاني) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع الى صفة العلم أو الى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يتدفع بجمل الدلالة على الاعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يريد ان المدعي هنا انما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الامرى للارادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تمثيل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كفوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح التلخيص ذهب جماعة من المتكلمين إلى أن المطلوب بالشيء ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر إلى الوجود لأن عدمه مستمر من الأزل إلى الأبد فلا يكون مقدوراً للمبدء ولا حاصلًا بحصوله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحيث يشترك الشيء الأمر في أن المطلوب بهما هو الفعل إلا أن المطلوب بالشيء فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحيث يمكن إدراجه في الأمر كما ذكره ويمكن أخراجه عنه بأن يقيد الأمر بأنه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم إلى أن المطلوب بالشيء هو غيـبـ العـمـل وهو مقدور للمبدء باعتبار استمراره إذ له أن يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله أن لا يفعل فاستمر عدمه وحيث لا يكون الشيء مندرجاً تحت الأمر انتهى وقال هذا الحنفى (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح التلخيص أن المذهب الأول مرجوح والمذهب

بالمقابلة • لا يقال جرى على أن الشيء هو طلب الكف قاله أيضاً كالامر في أن فيه إرادة فعل • لا يقول على هذا يدخل الشيء في الأمر فلا حاجة إلى ذكر قوله ونسبي • وفيه ما فيه تأمل تعرف • وما يقال أن ما ذكر لا يدل إلا على مغايرة الكلام للعلم البقني لا للعلم المطلق إذ كل ما قل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على أنه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لأن من ينكر الكلام النفسي يجعل الأمر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يحمله التصور الخالي عن الاعتقاد وإذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر وراء الإرادة في الأمر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الأعياء فلا يحصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد إذ ليس أثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والإرادة أن لا يبقى ثبوت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار إلى التأويل مجال • نعم ما أورد على ما استدلل به على مغايرة الأمر للإرادة من أنه لا أمر هنا بل صفة الأمر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثله في الاخبار مما لا يعلم من أنه هناك ليس إلا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على أنه برده لولا أن الأمر يستدعي الإرادة كيف يستدعي ضرب السيد من يأمره بما لا يريد له لا يشل فيمذر لانه لولا أنه منهم من مخالفة أمره أنه خالف ما هو يريد لا يستدعي في ضربه إذ لا وجه لضرب حين العمل على وفق إرادته (قوله أتى زورت في نفس مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به ويقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالتفات الخفية المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام إجماع الأمة) فيه بحث • أما أولاً فلأن المعتزلة لم يمتزقوا بنبوت صفة الكلام فكيف ينقصد الإجماع مع مخالفتهم • ويمكن دفعه بأن ليس المراد إجماع الأمة على ثبوت صفة الكلام بل إجماع الأمة على أنه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معدول للإجماع

الثاني راجع إذ الراجع أن المطلوب بالشيء طلب العدم لأن وضع كفة لا تنفي والعدم وأما اشتباه أن الشيء مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوباً بالشيء فتدفع بأن المطلوب بالشيء العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوباً يكون باعتبار بقائه مطلوباً نعم لا يكون وضع الشيء على طبق وضع الأمر لطلب فإن وضع الأمر لطلب الأحداث ووضع الشيء لطلب الإبقاء والأمر فيه حين انتهى فاحفظ هذا فانه سنده مك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله إشارة إلى أن الاشتراك بين الشئيين في شيء لا يستلزم

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم اشتراك قوله ونسبي بعد قوله بأمر وإلى هنا أشار السيد قدس سره بقوله إلى أن المطلوب الخ كما قدم منا آخراً (قوله وما يقال الخ) قاله الحنفى صلاح الدين وقد نقله أيضاً الحنفى الخالي (قوله نعم ما أورد الخ) للورد هو الحنفى الخالي (ولي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله إشارة إلى ما يمكن أن يقال إن الشارح جرى في كل من الموضفين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب إذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز أن يحقق هناك طلب من غير إرادة قال الشارح في شرح التلخيص يجوز من العاقل طلب حلا له إذا علم أنه لا يضع ولا يجوز إرادته أصلاً (قوله لا يستدعي ضربه) فيه أنه يمكن في المدر فهم المبدء إرادة بولاء كما في المواضع (كنفوي)

(قوله ولا ينفك عنه) أي لا يكون مستكلاً وهذا من جهة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفة حاصل الدليل أنه تعالى منكلم بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام إذ لا معنى له سوى ذلك تقدير (قوله على الإيمان بوجوده إلى آخره) لا ينفك أن ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الإيمان بهذه كوراث بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار إليه الشارح فيما سبق نعم الإيمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بهذه كوراث فتأمل (قوله بان الإجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال الحاشي صلاح الدين قيل أظهور معجزة فتبيننا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى في خلقه الدور وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق النبوي ورواها المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧/٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

النفسى بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فياء الدور والمخلص هو أن الشرع بموقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث هنا إنما هو في كونه تعالى متكلماً وإن الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنافيه هنا إذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا ينفك عليك

وتواتر النقل على سبيل التزاع. يشهد به ما سبأني في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلاً ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الأئمة أنه منكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الإجماع قبل ظهور مخالفهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الإجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قل الشارح في التلويح بثبوت الشرع يتوقف على الإيمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحى القادر السميع أعلم الخ أن الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الإجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لأن منبأه قوله لا يجمع أمى على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الأئمة) والنهي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت الإثبات منكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده بالكلام ولنا لا يرضى ببقاءه تعالى لحدوده مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الأزلية به تعالى (قوله ثبت أن الله تعالى صفات تمثيلية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالغريب بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولا كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) بتفاد منه أن الداعي إلى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والحق وهو بعيد إذ المقصود من التفصيل إثبات الكلام النفسى ولنى كونه مخلوقاً لا يرى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً للتبادر من إثبات صفة الكلام إطلاق التكلم أو التكلم عليه تعالى فيه فيه أن الاسم هو التكلم * وتكرار الإشارة إلى التكوين والارادة لتقرر أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لأن الظاهر أن كلامها يعني عن الآخر ولا ينفك لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع إثبات المشتق

(١) يمكن أن يقال أراد بعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا يخفى في أنه زيادة النزاع أم

ر كما ذكره على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وأما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله إثبات الكلام النفسى) فيه أن إثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يفصل إثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على أن عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لحقائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرر أن القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجميع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لا بد من زيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما لا إلى ما ذكره الشارح (قوله ولا ينفك لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النبوي أو النبوي (كقنوي)

(قوله أورد عليهم الخ) للورد الخشي الخبالي (قوله فالتقضي) هكذا في النسخ والصواب فالتقضي (قوله والكلام مطلقاً) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السالكوني) فيه ان للمعزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق التكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر المعصدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافاً للمعزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم

غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس القائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه لفظ لما ذكره آنفاً

غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس القائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه لفظ لما ذكره آنفاً

غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس القائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه لفظ لما ذكره آنفاً

(١) فأنهم جعلوا التكلم لله تعالى لا باعتبار كلامه بل كلام الجسم هو بخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً إلا أنه بخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والأصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والفاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والأصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس القائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه لفظ لما ذكره آنفاً

من أن المشهور عن الكرامية أنه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لأن وصفه لا يكون إلا كذلك أن أريد (عليه) أنه كذلك في نفس الأمر فهو لا يستلزم التثنية عن الوصف بالأزلية لجواز أن يكون رداعلي الكرامية وأن أريد أنه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والأزلية تخني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفاً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا يحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أهم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني أنه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو قلة على صفة الصديق وقوله وهذا إشارة الى قوله صفة منافية
 للكون والآفة ولو قلنا وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود أن هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
 الكلام النفسي وقوله إذ الكون والحزن إنما ينفي التلطف الأولى فيه إنما ينفيها اللفظ فتأمل
 (قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لأحصار الكلام في الأمر والنهي والخبر
 بل على سبيل التمثيل لأنه يكفي لتبيينه على أن تكثر الاسماء تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
 وقد قيل كلامه تعالى حجة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتدعاء وكون الاستفهام كلامه تعالى
 على لسان العباد والافهم منزه عن الاستعلاء وحيث تزد على الحجة لوجود التعجب والتمني والترجي
 أيضاً وأشار الشارح بقوله يعني أنه صفة واحدة مالح الى دفع الاستثناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق
 من أن السابق لا يثبت الصفات وهذا لا يثبت الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
 ويمكن توجيه آخر وهو أنه إشارة الى أنه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما
 أن ذلك أليق بكمال التوحيد) لأن كمال التوحيد أن لا يكون له سواء مدخل في تحقيق شيء فالقول
 بوجود الصفة لا يليق الأعلى قدر الضرورة والاولى أن يقول ولادليل لأن رعاية الأليق بكمال
 التوحيد إنما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلا تستقل بتفي الكثرة بدون استثناء الدليل ثم استثناء
 الدليل يستقل بنفسها لأنها خلاف الأصل لا يصار إليها بالدليل ولا يفتى أن استثناء الدليل على تكثر
 كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها قالوا يجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا
 يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كابتوهم من الاقسام المذكورة بتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
 واحد وهو أن تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فإن قيل هذه أقسام لا كلام لا يستقل
 وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلقات
 ذكره ابن سعيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة إنما
 يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد بدونها وأجيب بمنع ذلك في الاوضاع
 الاعتبارية كافي الكلام فإن الاوضاع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق
 بينه بتحقيق الجواب فلا وجه لإيراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لأن السابق أن التعذر
 طارئ بطريقتي التعلق والسؤال أنه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
 الكلام عنها في الازل وهنا أمحاه الأول أن هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
 وغير ذلك والثاني أن ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها إذ لا يلزم من
 وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام والثالث أن توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق
 غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بأن يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي
 ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص والجواب عن الاول أن منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام
 اللفظي بالنفسي فإن الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والاحتمال الاقسام أنواع الصفة شخصية
 بما لا يقدم عليه أحد بل لا يعمل بالماخوذات بالاعتبارات أقساماً لا شخص فلا يجري في سائر الصفات
 وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال أنه لا يمكن وجود الكلام بدون
 اعتبار من الاعتبارات التي تنقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها وعن الثالث أنه أورد

خارجاً عن البحث لا يحسن
 قوله صفة منافية للكون
 إذ الكلام مطلقاً صفة
 منافية للكون وإن
 أريد به الكلام مطلقاً
 أو كلامه تعالى خاصة فلا
 يصح قوله والآفة التي هي
 عدم مطاوعة الآلة لأن
 كلامه تعالى ليس صفة
 منافية لعدم مطاوعة
 الآلة لتزوجه تعالى عن
 الآلة فتأمل (قوله بما سبق)
 متعلق بالاستثناء وقوله من
 أن السابق بيان للدفع
 المشار إليه (قوله ويمكن
 توجيه آخر) أي ويمكن
 توجيه قول المصنف والله
 تعالى متكلم بها على وجه
 يدفع الاستثناء عنه بما
 سبق بتوجيه آخر غير
 ما أشار إليه الشارح بقوله
 يعني أنها صفة واحدة
 (قوله والاولى أن يقول)
 بدل قوله ولأنه لا دليل
 ولادليل على أن يكون
 من جهة قوله لما أن ذلك
 أليق ويكون المجموع دليلاً
 واحداً (قوله ابن سعيد)
 شهيداً بين كلامي بضم الكاف
 وتشديد اللام وهو أحد أئمة
 أهل السنة قبل الأشعري
 هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التخييل والمراد ونهي من المذوورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله على أن اختلاف الأقسام الأربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والطرفية والشرطية وقوله دون الأقسام الأربعة وهي الأمر والنهي والاستفهام والتداه (قوله ولو استلزم ليس يكون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيتها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كما يتبادر عليه عليه (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام ملبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجع جعل الطلب راجعاً إلى الخبر) فيه أن الكلام في أن الأمر مثلاً يرجع إلى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول ضرب مثلاً (١٨٢) من ضرب أعما يرجع وجوعه إلى الاخبار عن أصل الفعل حين للقامين

متاخره وأيضاً كون حصول الطلب بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التثبت به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلب بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الأمر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياها وذلك لأن الأمر والنهي لكونهما انشائيين لا بتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للاصناف بالازلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهى وفيه أيضاً غايته قائل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره للمصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن حصة الكلام تبدأ بهذه الأقسام لا غيرها فلا يلزم الأمر والنهي بلا مأمور ومنه فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب أن لم يحصل كلامه في الازل أمراً ونهياً ومخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فصله الشارح حيث قال يعني أنها حصة واحدة الخ فانه إشارة منه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً منه) غير مبني بانه لا يطبق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا مأمور ومنه من غير ما يلحجه يكون الاخبار بلا مخاطب أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والتداه والاستفهام أيضاً فلا مخاطب منه كما فصله في شرح المقاصد لكان أولى وأقيد (كفوي)

(والجواب) الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه انتهى وفيه أيضاً غايته قائل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره للمصنف هو أن ذلك القول يشير إلى أن حصة الكلام تبدأ بهذه الأقسام لا غيرها فلا يلزم الأمر والنهي بلا مأمور ومنه فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب أن لم يحصل كلامه في الازل أمراً ونهياً ومخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فصله الشارح حيث قال يعني أنها حصة واحدة الخ فانه إشارة منه إلى أن قول المصنف إشارة إلى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً منه) غير مبني بانه لا يطبق قصر السؤال على كون الأمر والنهي بلا مأمور ومنه من غير ما يلحجه يكون الاخبار بلا مخاطب أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والتداه والاستفهام أيضاً فلا مخاطب منه كما فصله في شرح المقاصد لكان أولى وأقيد (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكشلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى اعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهباً بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولي الدين)

(قوله والجواب التحضيقي الخ) فيه تحريض على الشارح بأنه ترك التحضيقي وأتى بتدبير واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاضد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والتقديم ليس كذلك اذ لا يطلب ثبوته بحكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخلط بين الحكمة بالسكينة والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فبالايزال (قوله ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاضد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحدنا في باطنه هو الزم على الطلب وتخييله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضاً فان حقيقة هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجد انه الصحيح لانه انما يكون محالاً اذا

والجواب التحضيقي عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض بالايضال التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذباً محضاً انه لازمان قبل زمان التكلم حينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضاً كذباً محضاً اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضاً اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يجاب بتحصيل الأمور به في وقت وجود الأمور به الخ يمكن الجواب بأن الاجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديماً والتعلق حادثاً عند وجود الأمور به وأعليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم الأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك الأمور فلا وجه لأمره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لاستناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة بالاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله وما صرح بلزلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بلزلية القرآن تنبيهاً على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لو لا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح في الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلباً لا ثباتاً قبل وقت الطلب وأما اذا كان طلباً لا ثباتاً وقت وجوده فلا يكون محالاً ويكتفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (اللباعي) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استقراره أيضاً ولذا يصح أن يقال شيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق الماضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود الأمور به) أي بذلك الأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم بالأمور كما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لا من الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر الحشني وضحه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجدنا) (قوله الحشني الخيالي) (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكنتلي إنما سبق ذلك لما شاع من إطلاق القرآن على ذلك الموقوف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الأصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهى ونسبه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني أن الظاهر أن الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال إن الباء في بالله ليست للقسم بل لقصة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السنخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسى وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حسنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رضى الله عنه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فقتلوه فانه

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ أنه جمعها لأن في الحدوث عن القرآن ينبغي أن يكون بالتصريح عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغي أن يذكروا تكلف إذ يكفي في التنبيه على الإطلاق على القرآن أن يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لآيات عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الأزلية أثبت أن القرآن غير مخلوق إلا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً إلى خبري الكلام على وفق الحديث أو قول به على طريق في الحدوث عن القرآن أو أشار إلى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لعدم الكلام من إجماع الأشاعرة على أن القرآن غير مخلوق ووجه الدفع أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا ينبغي أن قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه ينادر الكلام العقلي من القرآن يشوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفي خلاصة الطيبي نقلاً عن الصغاني أن هذا الحديث موضوع والمراد بالقرآنيين الأشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لأنه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة ونزججة المسئلة بمسئلة خلق القرآن بناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الأشاعرة مسئلة عدم خالق القرآن والدليل لم يسبق ترتيباً مجموعاً بل سبق في موضع أنه ثبت بالإجماع وتواتر بالنقل أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام وفي موضع آخر أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتب بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كنهما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لأنه ترتيب الكلمات والجمل متاسبة الدلالات متاسبة المعاني وهذا إنما يكون بالنسبة إلى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على أنها تستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازوال والتزويل بوجوب الانتقال من مكان عال إلى سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب كونه من موضوعات

كافر فقال السنخاوي المتأخرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي ملخص ثابت وأورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السن وغيرهما من تأليفه (ولى الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتصريح عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لا لجمع القرآن والكلام والكلام في الثاني لافي الأول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه أنه إن أخذ قضية كلية لا تكون صادقة لأن التأليف أعم من الجامع للتوالي في النطق

وان أخذ جزئية لا يتم التفریب كما لا ينبغي قالوا لى أن قال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازوال والتزويل الخ) لم يبين الفرق بينهما لشبهة أن الأول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه أن حدوث المكان لا يستدعي حدوث المنقل منه إليه قالوا لى أن قال فيستدعي التحكك والتحكن أمانة الحدوث فتأمل (كفوي)

(١) قال الخيالي وأيضاً قبله تنبيه على الترادف أي التساوى على ما سبق من أنهم يريدون بالترايف التساوى والافتقار ليسا بترادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والأفكلام الله أعم كان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقرر لم يكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على عينا عليه السلام ثم إن وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبدأ مطلقاً أو من وجه الآن يقال إن الأصل للمساواة بينهما سحاطي زاده (منه)

(قوله قائل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن علم كون بعض مذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استعمال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسيات الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) نبي هذا الحق المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قال في حواشي الكشف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أزلت للفصل بينها بركابها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير ان أبا حنيفة لم ينس عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسرها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ما ذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ما ذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون التكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي التحريك والتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفاً من خصوص التكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف معنى فان التكلم افتاً أو جداً للحروف القائمة بالهواء الساكن في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالتكلم وبالجملة بينه

العرب ومصنوطها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثيراً الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتعدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه متفص وجزء مسبوق بالتقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر إنما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن احافات واعتبارات قائل (قوله إيجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنت كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الى المحال والالوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصدر تلك الحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق التكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً لتكلم * وكون التحريك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون التكلم كذلك لقطع بأن التكلم يستعمل فيحصل الصوت المتكلم في الهواء واطلاق التكلم عند التحقيق يعني حصول الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق التكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والتحريك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم منع نظائره مثله * وتفيد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى اتصافه تعالى باليباض بل بإيجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل البنا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ — حواشي العقائد ثانياً) (عصام) وبين تلك الحروف علاقة مصحبة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح قائل (قوله ولا يلزم من اطلاق التكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف الباري تعالى وقد سلم للملازمة وينبغي بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الابداع صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوجب الفساد موقوف اطلاقه على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا للمعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعدا من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشروع في معنى الابداع (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاختلاف عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيها سبق (كنفوى)

الحيط في شرح شمس الأئمة أنه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على أنها آية من القائمة وقال الكرخي لا يعرف هذه المسئلة
بشيء متقدمي أصحابنا إلا أن أمرهم بلحظها يدل على أنها ليست منها وفي الزاهد آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الأصح
أنها آية في حرمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد ما في حواشي الكشف والتلويح أنها ليست من القرآن
في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني أن خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء
لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسماً لما قلنا الخ حتى يصح تمثيل المسئلة به ويمكن أن يقال هذا النظر لا يضر لأنه بناء
على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة وأما لأنه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى
لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الأمر بالقهم الإشارة إلى معرفة كيفية إشارة

من أجل أن القرآن اسم لما قلنا بين دفتي المصاحف تواتراً بنوى بسم الله الرحمن الرحيم في
أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل ويمكن أن تقرر الشبهة بوجه آخر وهو أنكم متفقون
على أن القرآن منقول البناء بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة
بذاته تعالى بديهية أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح
الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والإشارة إلى الجواب بقوله وهو الخ إما يمنع الاستلزام إن جعل كونه
مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما يمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على إن
كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا إشارة إليه فكيف يكون إشارة إلى الجواب بل هو بالقاء الشبهة
أشبه * قلت يشير إلى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا
إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة خالية من المستكن في غير
مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ نحلة الأولى أي بصور ذهنية ليسلّم التحقيق الذي
سيذكره من الوجودات الأربعة أذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المحيل * ونفى الحلول لبي
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والسمع والقراءة في الشيء والانيات فان الكل منفي
حقيقة مثبت مجازاً فليدبره اليان من الفرق لا ونوق عليه (قوله وتحقيقه أن للشيء وجوداً في
الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صرح انيات وجودات أربعة
لشيء على الوجه الكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الازدهان لأنه وجود مجازي كاخويه عند من
ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكم وشريعة من المتكلمين * اعلم
أن قوله للشيء وجوداً في الاعيان ليس كقوله وجوداً في الازدهان فان وجوده في الاعيان معناه أنه واحد
من الاعيان يسمى الموجود الخارجي عيناً لأنه خير الموجودات كما قلنا لاشراف الناس أعيانها * والوجود
في الازدهان معناه حضوره في ذهن من الازدهان * ومعنى الوجود في العبارة أن العبارة منزّهة عن الاغيار
بإيائها كما أن الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط إياها بالبيان

الوصف إلى التجوز وذلك
لأن كلام الله تعالى الذي
هو قائم بذاته تعالى إذا
لم يكن حالاً في المصاحف
فكونه مكتوباً في المصاحف
مجاز (قوله لانكار
الوجود الذهني) وب
أن الشارح قد مرّح في
شرح المقاصد بأن كثيراً
من المتكلمين يقولون به
وقال في المتن نفي الذهني
رأى البعض ولا شك أن
الشارح من القائلين به
على ما يدل عليه كلامه في
مقاصده وشرحه وعلى
هذا فلا حاجة إلى ما ارتكبه
من التكلف اللهم إلا أن
يقال أن هذا التحقيق من
قبل المصنف وهو عن ينكره
فلا يحتاج إليه (قوله كاخويه)
أي الوجود في العبارة

والوجود في الكتابة وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لأن الموجود من زيد (قوله)
في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع ^{باللفظ} الدال عليه لأذات زيد ولا صورته * ثم إذا أضيف إلى اللفظ
الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في
شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الازدهان وجود غير متماثل
بغزلة الظل للجسم فيكون للتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لمكان ذلك الشيء كما أن ظل
الشجر لو جسم لكان ذلك الشجر (ولى الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبهه للزخرو وأشبه خبر المبتدأ (كفوى)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديس الخ) هذا زاد على جواب شبه المتزلة متفرع عليه
يعني اذا صرفت ان يوصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكما يوصف القرآن حقيقة بما
هو من لوازم القديم قلراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
الخدمات يراد بها الالتفات المتطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
ان المتفق بيننا ان القرآن يعني اللفظ اسم لما قلنا بين دفتي المصاحف تواتر * وبهذا اندفع ما أورد
انه اشبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
الامور مجازي وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن يعني اللفظ وهذا ما ذكره
الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد بتحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالتقصيد الى جواب آخر *
ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على أنه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مال الوصف المجازي
حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
ان مال وصف شيء بشيء مجازا وصف شيء آخر بحقيقة ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
المذكورين عن الشبهة واحدا فنأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كما جواب لما
يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فانبات الكلام النفسي مخالفة لادب الاصول الذين هم
عمدة أهل الاسلام * وتوجيه ان عدم مجتنبه عنه لانه ليس الدليل ومجتهب عن الدليل لانه لا يشتهر
ويستكونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكره فرع الجمل اسمها لتنظيم فالاولى تقديم الجمل على التعريف
وان تعريفهم لاحد معني القرآن لا لجملهم القرآن اسمها لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم إذ لا احتياج
للاصطلاح فياله الوضع الشرعي (قوله أي لتنظيم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) أول عبارة
الاصولين لا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
كان المتقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لا يسعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم لتنظيم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يحمل التنظيم
ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من التنظيم
والمعنى ركن الزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسامحة والمراد بالجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك ان
تجمله عطفًا على قوله لتنظيم والمعنى جميعا فلا مسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجمل القراءة
والحفظ والمساس من سمات الحدوث كما قال أما ههنا الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا ان يحمل قوله ولما
كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لا على ما قدمناه
(قوله فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الانصاري لا يحتاج
الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه للشرك وليس الامر باجاء
لشرك الى ان يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيها يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكلم) أي كليم الله فان
كليمك الذي يكلمك على منفي الصحاح * وعلى مذهب الانصاري اطلاق الكلم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا
التحقيق الخ والمورد هو
الخشي الخيالي (قوله ولا
يبعد الخ) وبهذا اندفع
أيضا ما أورد الخشي
الخيالي انه اشبه الخ (قوله
على انه الخ) هذا علاوه
على قوله وبهذا اندفع الخ
كما يدل عليه قوله فلا يبعد
الخ مقارنا بالفاء التفرعية
(قوله فنأمل) لعل وجه
الامر بالتأمل الاشارة
الى انه اذا كان مال
الجوابين واحداً يتدفع
ما أورد الخشي الخيالي
من ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المصنف
لكن هذا الايراد على
ظاهر الكلام وقد قالوا
ان دفع الايراد على الظاهر
مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المتقول الينا)
أي لفظ المتقول الينا
(كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قيل من أنه خص بفتح الكلام لما أنه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة وقرة عنها على مذهب الأستاذ ومن واقفه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله) فإن قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف (الح) يعني ما يدل عليه ما ذكر في توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الأستاذ من أن كلام الله محمول على التجوز والطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح فيه عنه لأن علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الأسد مجاز في الرجل الشجاع لأنه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تسليم التشبيه من أن هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا ينبغي أنه على تقدير الاشتراك أيضاً نجه أنه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لأنه يصح في أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر إذا تبيننا * إلا أن يقال يصح في المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بخلاف المشترك فإنه لا يصح فيه من غير أن ينصب قرينة على أن المراد بالمعنى معني وبلتني عنه معنى آخر (قوله) وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز (الح) أورد عليه أن هذا يقتضي أن يكون منقولاً في اللفظ منهجوراً في المعنى لا مشتركاً * وأجيب بأنه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الأول منهجوراً وفيه أنه لا بد في الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين والوضع للعلاقة تقتضيه فالجواب أنه لم يرد أن الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة بل أن الاعتماد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله) وذهب بعض المحققين (الح) في شرح المواضع اعلم أن المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في الخطبة ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات قائماً نسي كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقررة والمحمولة كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا ينبغي على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقررة باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأداة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث التلفظ فجاء بين الأدلة * وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقة كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ عما اختاره محمد النهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام * ولا شبهة في أنه أقرب الى الأحكام

(قوله أو الى ما قيل)
قائله المعنى الخيالي (قوله)
أورد عليه (الح) المورد
والجيب المعنى صلاح الدين
وتبعه المعنى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله هنا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقب (قوله منها قيل الخ) فانه المحنى الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وتأتيها من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله ان كلام الله واعلم

أن المحنى عصام الدين جمع
بمخى الخيالي من موضحين
وجعلها في موضع واحد
وقل معنى كلامه لا عبارته
(قوله وأما انه الخ)
الاول اشارة الى رد قول
الحكام انه صدر من
الله تعالى الا الواحد أعني
العقل الاول بناء على أنه
لا يصدر من الواحد الا
الواحد والثاني اشارة الى
رد قول المعتزلة حيث قالوا
انما خلقون لافئتنا كما خلقون
في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا
التحقيق الخ) لا يخفى
ان هذا اعتراف بالفساد
وبالعجز عن التخصيص فتدبر
(قوله والتفسير باخراج
المسود الخ) يريد الرد
على (صلاح الدين)
حيث قال في قول الشارح
ويفسر باخراج الخ بحث
لان المقصود به ليس صفة
أولية كما سيحتم فلا معنى
لا يراده هنا اللهم الا ان
يجعل على تمييز الصفة
بأثرها الحادث كما فسرنا
للمصنف به فقال وهو

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذه وفيه ابحاث * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسماً لتلك
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون للقروء والمخفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان
اسماً للتوحي القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً وصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه
في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في
نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى
لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن
اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب
مع هذه الأمور المتوجبة ولا يخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على منذهب الخاتبة
واخراج قولهم عن حضيض الوهم الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه)
لا يحصل تركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من نقوش مرتبة قياماً للكلام بنفس الحافظ
(قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزيق والتصوير والاحياء فان جميع
هذه العبارات فبيرات عن التكوين باعتبار تعلق بخاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند
الحكم فانهما بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوصاً فانه بشرط فيه استثناء المادة
أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يتعرف المتكلم بممكن غير مادي وغير زمني صاراً عنده مساو بين
الاحداث * والتفسير باخراج الممدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدل الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري (قوله لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له) ليس قوله مكوّن له
خبراً بمدح بل لاسم القائمة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضائر وفي
بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذوي * واتفاق
العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم بالدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق
كل شيء وأما انه خالق لواحد أولي أو أفعال الابداء فلا يطابق النقل في العقل بل العقل فيه متفرد
فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطلاق
العقل والنقل وبين اطلاق العقل والنقل فلا يوفقك الا بالاس في مضيق التردد في اطلاق العقل والنقل
لنظرة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم يتأني ذلك الاطلاق وقوله لا يطابق العقل والنقل على
انه خالق للعالم ظاهر في الاطلاق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مثابها له فليس المراد بالمثالة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق
المثالة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الملائكة محل بحث (مثلاً زاده)
(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة
قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى
تأمل (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله
والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقم عليها الدليل (كقوى)

(قوله من قال الخ) قاله الخنسي الخيالي (قوله وأما أورد عليه الخ) المورد الخنسي الخيالي - (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك بالآخر) هذا يشعر بأن ما ذكره الشارح ليس بنام وأنت خير بان تقدير كلام الشارح حكماً وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الأزل والأزلم في وصفه هذا إما الكذب وأما العندول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الإشارة إلى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بأن أحدهما كالم والآخر غير تام (قوله أن المجاز لا يتوقف على تعذرها) فيه أن الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه أن الحقيقة أصل كما هو الشائع المتقرر بين أرباب الاستدلال

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله واستأخ الخ على أنه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاعتلاق بل هو أمر حقول من القوة (قوله الأول أنه يتبع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحوادث بتقديم لزوم قدم الحوادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكون أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع إلا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهذا بالنسبة (قوله فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العندول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق أن الأخبار في الأزل لا تنصف بشيء من الأزمنة أذلاماً ولا حال ولا مستقبل بالنسبة إليه تعالى وإرادة الخالق فيما يستقبل إنما تكون مجازاً على مذهب من يحمل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله لم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق لم يلاخلافه ويحذف على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه أن من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز إلى آيات قديم يرجعه على الحقيقة المؤدية إليه إذا أصل واحد قديم فالعندول إلى التعدد بتعدد الضرورة وما يجب أن يثبت عليه أن أزلية الخلق اعتمدت الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثاً فلا يلزم من قبلها بذاته وجود الخلق في الأزل لأنه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لأن صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما إذا كان الخلق مفهوماً إضافياً فإنه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر لك أن بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكون صفة موجودة أدلة يمكن الحقيقة باعتبار إضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن النظر إلى الصفة الموجودة القديمة لأنها التي تحقق بدون الخلق دون الإضافة فأنها لا تصور بدونه فن قال الحكم ببناء الإدلة على أن التكون صفة حقيقية لا إضافة بين الخالق والخلق فيأخذ الثاني أو تغلب فهو مغلوب الوهم وفي استلزام جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز إطلاق الأسود بمعنى القادر على السواد بحث لأن من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة يقال السب المكنر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد على أنه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يتحقق بهذا أسماً من خلق السواد لأن السواد وأما ما أورد عليه من أن لزوم

على أن تعذر الحقيقة من خواصل حقيقة المجاز فإنه اللفظ المشتمل في غير ما وضع له قرينة جامعة عن إرادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز فيه أنه سيجي في آخر الكتاب أن النصوص حصل على طواجرها عالم بصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير على أنها بالجهة والحسية ومحو ذلك وذلك يقتضي أن مجرد الرجحان لا يكفي في العندول إلى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجعه على الحقيقة إلى آخره) قيد عرفت أن مجرد الرجحان لا يكفي في

العندول إلى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز إلى آيات قديم في العندول إلى المجاز لكان في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكاملاً كونه متكاملاً للأصوات والحروف في عالمها كما قالت المترلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله إذ لا يمكن الحقيقة باعتبار إضافة) فتعذر الحقيقة يعني أنه لو لم يكن معناه على أن يكون التكون صفة موجودة لا يتم إذ لو لم يكن التكون صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الأزلي بأنه خالق فلا يصح القول بأنه يلزم العندول إلى المجاز من غير تعذر الحقيقة إذ لا يلزم ذلك على تقدير الإضافة (قوله لأن من علاقات التجوز إلى آخره) يعني أن جواز إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق إنما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مقفولة

(قوله قيل والذي الخ) قاله المحقق الحلي (ولي الدين)

في سائر المقامات فلا يلزم من جواز الإطلاق جواز الإطلاق (قوله يمكن دفعه) (الخ) حاصله اختيار الشق الأول والجواب عن المنع بآيات المنوع بالتحريم (قوله على هذا أيضاً لا يكون إلى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فاعني أنه على تقدير أن تكون كل جسم وامرأته (١٩٩) قائم بالجسم كما يلزم أن يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم أن لا يكون التكون من صفاته تعالى (قوله قلت إذا كان الخلق إلى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق إلى آخره مستنداً بتقدير الحقيقة على تقدير كون الخلق إضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى إلى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الموت والحياة الخ لا يوجب عدم الحياة فهو إنما يحقق بعدم إرادة الحياة قيل والذي يخطر بالبال أن التكون هو المعنى الذي يجتمع في الفاعل وبه يتميز عن غيره (١) يرتبط بالمفعول وأن لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم للموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى وفيه أنه لو احتاجت الصفات إلى التكون لا احتاج التكون إلى التكوين وهو لم يجرأ عن قول كما أنه ثبت في الواجب صفة منع وبصر يعني أن يثبت التكوين فإنه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وإرادته من أعمال آلاتها يحقق الضرب وهو تعالى منزوع عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يتلوا بها الآلة تقوم مقام الجوارح في غيره كما أن له صفة منع تقوم مقام السامة في غيره هذا وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والإرادة فيد أن مبدأ التخليق هو القدرة والإرادة لا غيرها وليس كذلك إذ لا بد من العلم أيضاً (قوله (١) قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر أنه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة إلى المحدثات نفس القدرة والإرادة وبالنسبة إلى صفاته تعالى نفس ذاته المتأثرة بذاتها عن سائر الذات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز الخلق وقد عرفت أنه يدفع بالأصل فتدبر (قوله وإن لم يوجد) أي وإن لم يوجد المفعول بعد يعني أن يحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أولاً والمفعول حادثاً كذا قال (الكسبي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لا احتاج التكون) قال (السيالكوني) أجاب عن القائل بأنه يجوز أن يكون تكوين التكون عين التكون فتأمل (كعوي)

(قوله فلا يظهر ما قيل
الحق) فاعلم الحق الحياي
(قوله قيل الحق) فاعلم
الحق الحياي
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه
لكل جزء من أجزائه)
فيه ان الكل الجموعي
ليس عين الافراي ووجوده
ليس عين وجوده وعلى
مبنى الدليل المشهور في
اثبات الواجب كما مر فيما
سبق فكيف يكون تكوينه
عين تكوينه (قوله اشارة
الى انه لا تكثر في التكوين)
لا يخفى انه على هذه
التوجيهات الثلاثة يستدرك
قوله لوقت وجوده وعلى
الثالث يستدرك قوله للعالم
أيضاً بقدر (قوله بان
تكوينه حال حدوثه الحق)
قال الشريف في شرح
للمواقف وسهم من اجاب
بان التأثير في زمان الخروج
من المدم الى الوجود
وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان المدم بل زمان
الواسطة بينهما ومن التافين
للاوسطة بين جواز تقدم
التأثير على حصول الار
فقال التأثير حال المدم
لهذا ان حصول الار في
ان آخره وليس في

ولا استدلال القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب (بني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فإنه متأخر عن التكوين فلا يحججه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين للخلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فبما بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم ان التعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولعدم وضوح عبارته فيما تقدم قال أشار الى الجواب اشارة الى الحق • ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون المطلق على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زيادة أو بمعنى في • والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جريا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تحول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستاد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لا يورد من أن تكون الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم محصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن الين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة بدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع تقدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بل ان التعلق قديم كالتكوين وللمكون حادث بان يتعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين • وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بنسبته انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قسم المراتب والمقدورات واما جعل العلم سببا لتلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم متعلقا آخر به بدمسوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الحق) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الحق وحاصله ان التردد فيحجب اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه عين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج التردد عن الصبح هذا • والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قسم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا • والجواب للشارح الى قوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يتلوه به للتع وتضع الملازمة • وفيه نظر آخر وهو ان للتع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى التأثير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد اما يقال في بيان

(بطلان)

ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهى

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخبالي . . . (ولي الدين)

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

استلزامه ايما متأخراً وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق ولا يخفى انه بهذا المعنى لا يوجب كون المكون قديماً لعدم التكوين وأما ثانياً فلان اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ما ذكره عند شرح قولهم لو كان قديماً لزم قدم المكونات الثلاثة الاستقناء في وجود المحدثات عن آيات التكوين فلا يستقيم قوله بوجوب كون المكون قديماً لعدم التكوين فتدبر (قوله أي حاصل الجواب) يعني به الجواب الذي أشار اليه المصنف (قوله والاولى بان يقول) أي يدل قوله وهذا لا يوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقاً (قوله ليظهر تفريع قوله الخ) اذ لا يظهر تفريعه على ما ذكره فان عدم إيجاب كونه خالقاً لا ينافي كونه خالقاً (قوله قد قام به) أي بهذا الحجر (قوله ينافي كون أحد الوجوه الخ) اذ يلزم حينئذ كون الشيء تنسباً على نفسه (قوله وأيضاً

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشر به يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديماً لعدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أم موجبا (قوله ومن هنا يقال) أي من آيات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحدث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى نبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بنبوت ان الصانع مختار لا يقال الرد بمحصل تخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا لا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال وأراد بالصفة الاضافة ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره بأخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من سقوا وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر غفلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبت يثبت زائداً على المكون قائماً به لازماً على المكون اسم مفعول والظاهر ان المراد به غير المكون من حيث انه مكون يعني غير المتجسسين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ يثبت عليه بان الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور الفائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به ولزوم أن لا يكون تعالى خالقاً مكوناً واحد الا انه جملهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقاً والعالم مخلوقاً ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكون الوجوه تنسبها على بداهة تقاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجوه تقاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يحمل المطلوب بداهة التقايرة بل نفس التقايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تقاير التكوين والمكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبية والتقدير وهذا كله تنبيه على تقاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتقاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مقابراً للمفعول

(م - ٢٥ حواشي المقائبات) (عصام) لم يجعل الخ حيث لم يقل كونه غير المكون بدعي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتقاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتقاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين متغيراً للمكون لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة القروع المتدرجة تحت
 فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغير كل فعل بخصوصه
 ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون
 والظاهر في قوله بل يطلب لخلقه بل يطلب لكلامهم وكانه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب
 على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل قائل يحمل
 يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق
 الإرادة مع أن الحادث تنع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك تبني على أنه إنما
 وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقوعها ولهذا لا يجب إرادتها لأنه ليس مع
 إرادتها تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يُلحق تكثر القسماء إذا كان عنه بد والمراد بالتباير التفتك بعضها عن
 بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدياً وتحقيقاً فنيته وقوله تخصيص
 للمكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بعد تخصيص
 الإرادة وفي آيات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً بحيث
 لا سفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح من الوجود للممكنة
 دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكم به بوجوب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً
 لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه الممتنع الذي لا وجه وراه فلا يجه أن
 الوقوع على الوجه الأصلح أوجه الكامل المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكم فلا يدل على
 الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجود للممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان الإيجاب
 المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر)
 أي المراد الانكشاف التام لا ما تمتدده النفس من ادراك للمقابل للبصر على مسافة مخصوصة بلحاطة
 الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة
 ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للعين قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو
 ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمستزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية
 بللغى للمعاد والمزاد (١) بآيات التي كما هو بحاسة البصر آياته في نظر العقل والقوى الإدراكية
 (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفاه الخ) قد سلك المصنف في آيات الرؤية طريقاً
 قوياً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بخيول الرؤية وما حكم به العقل مالم يتم دليل على بطلانه يجب
 قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها التصوص فقد ثبت أنه لا يجوز
 تأويل النص مالم يتم دليل على عدم صحة ظاهره فآيات صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغني عنه ولا
 حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن نحصل أدلة الصحة معارضة مع أدلة الامتناع فن قال
 الجواز بمعنى قسره الشارح به هو الامكان التقني وليس يحمل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت
 بشيء وقوله مالم يتم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليق العقل وقوله مع
 (١) قوله والمراد بآيات التي كما هو أي كالذي هو به أي آيات التي آياتاً مثل الخلال الذي
 الشيء متصف به أي آياتاً حظاً بالواقع ابن أبي شريف

(قوله بل يجب أن يطلب
 الخ) وفي الكشف
 قد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله تعالى
 عنه لا تظن لكلمة خرجت
 من في أخيك سوا وأنت
 تجد لها في الخير محملاً ذكره
 في شرح أول سورة النساء
 (قوله فن قال الجواز
 الخ) قاله المحشي الخبالي
 (ولي الدين)

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتدور بجوارز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان
الاصل في الحوادث المندم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد
فيه بجمل جواز الرؤية ضرورياً على ان استدلال أهل الحق فيه فلا يجدي فيه المناقشة وقدم
الدليل العقلي على التقلي مع ان التحويل على التقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ
أبا منصور لم يمسك الا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل العقلي لان الدليل التقلي انما يبقى على
دلائله اذا لم تمنع الدعوى عقلاً فتصحيح الرؤية عقلاً مقدم على التحويل على شهادة النقل على
انك عرفت انه نبيه فلا وصية له بضعفه واشتاله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكاً
لطريق الترفي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم
وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه شيئاً وأن النظم بشي
وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انا نرى الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق الخ
لانا نفرق بالبصر بين الاعشى والافطع مع ان المعنى والافطع ليسا مرتين (قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً
في المندوم الذي تمنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المندوم
والموجود ولا شيئاً من الامور العامة ولذا قال في المواظف وهذه العلة للمشركة اما الوجود أو
الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد بمنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
الامكان ولو قبل ذلك داخل في التردد بجهة انه ليس الوجود المشروط مشتركاً بين الصانع وغيره
ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
أن يجمل هذا المنع داخلاً فيما سبكه الشارح كالتنوع بسند جواز علة التحيز المطلق أو وجوب
الوجود بالنسبة ويريد بنفي منخلية عدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا
قدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان عدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
بطلان الاكراه بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد قاشي عما هو معتاد في الرؤية
وحقائق الاشياء لا تؤخذ من الماديات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن للصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود وعدم
ويجبه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والمعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استثناء الصحة العلة فلا نسلم استثناء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والمرض واحدة بالتنوع وجواز تعليل الواحد بالتنوع بالعلل المتعددة وذلك ان
تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالتنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر
فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بطل عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع
منع عدم استثناء الصحة العلة وتسليمه ومنع استثناء العلة الوجودية لان التنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا يجدي فيه
المناقشة) هذا رد على
المحشي الخيالي (قوله ولا
يصدق ان بجمل الخ) فيه
تعريض للمحشي الخيالي
بان ما ذكره من التنوع
بقوله يرد عليه ان التحيز
المطلق ووجوب الوجود
بالنظر والمقابلة داخل في
قول الشارح وفيه نظر
لأنه آخر كما هو الظاهر
(قوله سبكه الشارح)
أي بقوله وفيه نظر الخ
(ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) للبورد المحتش الخيالي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث إذ قوله بأن المراد بالعلمة متعلق بالرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجودياً يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) للبورد المحتش الخيالي (قوله واستعصب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقب ولقد بالغ المصنف في ترويج الملك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمر اعتباري كفهوم المباحية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً

وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجودة إلا أن ادراكها اجمالي لا يمكن به من تفصيلها فإن مراتب الأجمال متفاوتة قوة وضعفاً كالأشياء على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال الأخرى إلى قولك كل شيء فهو كذلك وفي هذا لترويج تكلفات أخرى بطلانك عليها أدنى تأمل قاذن الأولى ما قد قيل من أن التعميل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلذا ذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور المازندراني من التمسك بالظواهر الثقلية انتهى (قوله أما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علمة مشتركة وهي إما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فبين الثالث قانع الاول لوجوب العلمة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علمة الحدوث والامكان والرابع لمنع تعيين الوجود للعلمة بعد بطلان علمة الحدوث والامكان إلا أنه يجب أن منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق أنما يتعلق بالمنفصلة الثالثة وهي إما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منعاً ثالثاً وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علمة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا ثبت صحة رؤية الواجب (قوله أوجب بأن المراد بالعلمة متعلق بالرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق الاول إذ تقريره أن العلمة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كفهوم المباحية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً بل بخصوصية إلا أن رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات البصر فتقوم أن المدرك والبصر ليس الخصوصية واستعصب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتدليل به إنما هو ظاهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا إلا ادراك أن المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من الأمراض أو موجود ممكن ولم يرد أن البصر الهوية المشتركة * فإن قلت لو كان المدرك الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يردد الراي بين كونه واجباً وجوهرأ وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه ضروري) أما منع لسكون وجود كل شيء عنه أو تأويل لقول من قال ببنية الوجود بأن العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع إليه إذ حاصله أنه يكفي مشترك بين الجوهر والأمراض لكنه لم يخلصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال أن هذا الدليل متقوّن

قال وجوابه عامر في بحث الوجود من أن الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الأمر أن الاعتراض يرد على الأشعري الزاماً مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قاله المحتش الخيالي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال أن هذا الدليل متقوّن الخ) وحاصل النقض أن الدليل بجميع مقدماته جار في النسبة مع تخلف الحكم لا امتناع مقبوسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة مقبوسيته تعالى لما اشهر عن الشيخ الأشعري فتأمل (كفوي)

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلتزم صحة معلومة الواجب فان ماقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى (١٩٧) فيد استلزام صحة اللس

الا انه لما لم يرد النقل باللس لم يلتفت الى البحث عن صحة وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشموية والمسموعة وهو مضطرب لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما التفتي بصحة المسموعة فتقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل حلي انتهى وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشموية والمسموعة انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للقائب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل)
القائل السيد السند في شرح المواظف (قوله

بصحة المسموعة فيدفعه ان ماقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى فيد استلزام صحة الابصار صحة اللس الا انه لما لم يرد النقل باللس لم يلتفت الى البحث عن صحة والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية رالائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله و تقرير انه في ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وما يدل على الامكان انه في الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لفي الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجليل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا ينطبق كما لا يطبق الجليل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع ونكون بمنزلة ان ترائي ولكن تتمتع الرؤية وينجبه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال ولنا نسخ ان انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة فانيه انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ما قبل في بيانه انه لو كان المتعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود المتع بالممكن المعلوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المتعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فلا دلي على تقدير ثبوت المتعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان في رؤيته أدل على الامتناع من في رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب ارنى كيف تحي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأننا لانعلم الظاهر فيه وانما لانعلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المتعلق عليه استقرار الجليل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشترطه به ان يكون وقوع المتعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواظف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره الخشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواظف حيث قال لا يقال قاعدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان خربتني ضربتك هو الربط في جاني الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط الاصطلاح انتهى فتأمل اقاده السيد الكفوي

يدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس بتأمل انشاء الى هنا (كفوي)

(قوله وزيف بان الخ) مزيف (١٩٨) هذا الاستدلال هو الامام الامدى ولخصه صاحب المواقف في تبحث

الرؤية وفصله سيد المحققين
في شرح المواقف وأوجه
خاية الايضاح فارجع اليه
ان شئت (ولي الدين)

(قوله قاندفع الجواب)
أي جواب الشارح (قوله
لان الوجود مسبوق
بالوجوب) فالوجوب لازم
الوجود فذكر هنا بطريق
الكناية عن الوجود
والوقوع (قوله أو أراد
بالوجوب الثبوت) فانه
معناه التفوي والفرق بين
هذا وبين الاول ان
الوجوب في هذا بمعنى
الثبوت وفي الاول بمعناه
الحقيقي الا انه جعل كناية
عن الثبوت (قوله آياته)
قالايجاب مأخوذ من معناه
التفوي وهو الثبوت
وانت خبير بأنه يمكن أخذه
من الوجوب السابق على
الوجود ومن الوقوع
بالضرورة (قوله لان
النظر اليهم يوجب
السرور) لتلليل لقوله
أقرب مما ذكره يعني
ان سوق الآية السريعة
لبشارة المؤمنين وبيان
اهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور وهذا التأويل
يناسبه لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أراد ان استقرار الجبل حال تحركه قاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما
يبدفع بأن ترتيب الدليل الثقل بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع إمكان
المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحركه لا يكون ممكناً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين
بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارادوا بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى
عليه السلام الرؤية بمنتهى وينفهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بد للرسول
من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أراد الاستقرار بشرط
الحركة لم يمنع إمكانه نعم كونه خلاف الظاهر منته (قوله واجبة بالثقل) بسبب الفراغ من مقام
محبة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل
مخوف بالوجوبين كما قرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة
أو أراد بالوجوب الثبوت فعني الواجبة بالثقل الثابتة ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين آياته وقوله
ورد الدليل السمي ليس تكراراً لقوله واجبة بالثقل لاشتراكه على فوائد خلاصه قوله واجبة
بالثقل كون الثقل دليلاً مفيداً لليقين على ما بيده لفظ الدليل في المشهور ومفهوم الرؤية للمؤمنين
والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات
ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربا عبارة عن
أصحاب الوجوه الناظرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة الى أمثلها لان النظر اليهم يوجب السرور وان
الربا بمعنى في ربا ناظرة أي متفكرة وتنشيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية
نعم الكل وليست كروية الهلال مختصة ببعض المسلمين ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر
الصحاب في روايت حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راء وانما تفيد رواية الكثير
المعتمد التواتر لو جمع منهم جميعاً لان جمع من واحد قل عن واحد منهم وممكن (قوله وأما
الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلل الاجماع بل ينوهم السكوت من تحقيق الآيات
والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين
محبة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع
سكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين
وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق
الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمية الملزمة لاهل الشرع
لو لم يمتنع العمل بها لم ينهه الامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكما كانوا مجتمعين على
ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما
كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفى به فان قلت لو أجمع الامة على كون
الدليل الثقل محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يصل بهذا الاجماع لظهور
الخطأ في الاجماع واثباته على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على
الخطأ فالاجماع بحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمة الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناظرة ذوي الهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل (هذا)
واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث بالذكور (كفوي)

هذا الاشتراط (إماماً مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من المرئي في المرئي بل جوزوا رؤية أعمى الصيغة المتدلس أوفى الغائب لا اختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسيته إلى ذاته المخصوصة ضكنية الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاحتصاص بمجهة وحيز وعدمه بقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد إشارة إلى منع الاشتراط في الغائب بعد الإشارة إلى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى أيانا) يرد عليه أن هذا الاستدلال يبنى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا يبنى كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه يبنى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته إلى مكان وكان المستدل استدلالاً على عدم اعتبار هذا الأمر في مفهوم الرؤية وإمكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الأدلة السبعة على ظهورها بناء على أن الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فذكر من النظر مندفع (قوله لو كان جازر الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا أي وأن لم يجب أن يرى) لجاز أن لا ترى خيال شاهقة بحضورها مع وجود شرائط الإبصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب إماماً منع استلزام جواز رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإماماً منع استلزام عدم رؤيته لعدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية يخلق الله تعالى والمادة جرت بخلق الرؤية في الخيال دون ذاته وإماماً منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة المبد ولهذا منها عن موسى عليه الصلاة والسلام لأنه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك إنما تعطى في الآخرة (قوله ومن السموات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الإبصار للاستتراق ومنع كون الاستتراق فيه لنوم السلب لجواز أن يكون لسلب المسموم فإن النفي الداخلة على العام يكون لنفي المسموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الإحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة الباصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الإبصار للاستتراق وعموم الاوقات والاحوال حمل لا تدركه الإبصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير إرادة الله أيها «فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها» قالت نجعل الآية مدحاله تعالى يبنى الرؤية وما كان بعده مدحاله كان وجوده نقصاً يمتنع عليه تعالى «فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً لمسموم السلب والعام تحت السلب» قلت كثيراً ما يصرف المسموم الذي في مدخول السلب إليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فاه مبالغة في نفي الظلم وليس نقياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجعل الآية دليل محجة الرؤية بأن يقال ادراك الإبصار له تعالى أن يصير مدركة له وإذا كان الإبصار أن يصير مدركاً لما قلعت أن ادراك الإبصار له ليس كادراك الإبصار للأشياء

ففيه اضمار بلا مرجح
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما أن نفيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة إلى الجهة
(كفوى)

(قوله استهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهز قوجاهت فرصتك من البرأى ثوبتك والتهز التناول اليك والتهوض التناول جيباً والتهزة الشيء الذي هو مقترض لك والاستهاز كالافتراض يستدي إلى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد تضمن الاستهاز معنى الاتخاذ فيتعدى إلى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر أن لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في التمام قيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية وإن لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثال ورؤية الحق في التمام بمثاله لا يشبه وفي المقنع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في أنه سبحانه هل يجوز أن يرى في التمام أم لا فحوزه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلفظه وجهه مبصراً لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل المدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها) للالزمة متنوعة بل ما عده صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك المدح أقوى في المدح وعدم مدح العدم بمدح الرؤية لان لم يكن لامتناعها اذ الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى بمدح بتقريب الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لا يتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات القدم عنها ألا ترى أنه لا يمدح شريك البارى بتقريب صفات النقص عنده امتناع نبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه سرّياً لا يدرك بالابصار ان الظاهر من لقي القيد وجوع النبي إلى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السميات فيكون التقدير أقوى شبههم من السميات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار إليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الخلق بالوقوع لمسا حكم به وكون الاختلاف في الوقوع بدليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لاحالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في التمام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ تاج الدين الكرمانى رأى ربه مرة في التمام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكاً فكما استهز فرصة اشتغل بالثوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق افعال العباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص العباد بل تمام افعال المخلوقات كلها وان الأدلة انما يجري بعضها في أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم بيانه هذا بمثل مذهب الاستاذ مع انه يحمل المؤثر في أفعال العباد بمجموع القدرين ولم ينحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد وليكن مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير قوت شيء من تقديره لشكال قدرته وليس من العباد التقدير على طبق الفعل وهذا تبين أن نحاشي قديماً المعزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواعي تفاوت بين الخلق والايحاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

المتبنة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤية معروفة إلى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رأى رآني في التمام فقد رآني فان الشيطان لا يتجمل في أي لها تأويل صحيح انتهى ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضاً ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببيكين عظيمين والله الحمد والمنة (قوله بل تمام افعال المخلوقات) كذا في ابيكار الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن

للنزاع في أفعال الاختيارية كثير فائمه لم يتعرض لها وقال في ان أفعال العباد (قوله ولم ينحاش) (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انقضت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً في الفعل على ان كلاهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الامانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار إليه في التمام الخامس من أنه يجوز ان يكون المراد لقي ادراكها بانفسها من غير امانة الله تعالى ايها (كنفوى)

(قوله والمواقف الح) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريا جملة صاحب (٢٠١) المواقف نظريا حيث يثبت بالدليل ويمكن.

ان يقال ان ما ذكره المواقف

تنبه لادليل كما يدل عليه

كلام شارحه السيد السند

حيث قال كما يشهد به

البسطة (قوله بما أتى

به يمكن) لفظة من هنا

بمعنى في كما في قول الشارح

ولست بالا كثر منهم حصي

فلا يلزم الجمع بين اللام

ومن في أفضل التفضيل

(قوله بينا أو بينا) الاول

اشارة الى ما ذكره الشارح

من الضرورة والثاني الى

ما نقله عن المواقف من

النظرية (قوله وان قيل

انه الح) هذا اشارة الى

الرد على المحشي الخيالي

وفي بعض النسخ وأزيل

وله وجه أيضا (قوله

واشكال المشي الح) هذا

تقديم مقدمة لاجل الرد

على الشارح بقوله فلا يتم

الح وأنت خير به لا يلزم

في الدليل رد جميع المذاهب

الباطلة بل يكفي فيه رد

المشهور (قوله يقال الح)

قائله المحشي الخيالي (قوله

قلنا لم يرجح الح) قال

عبد الحكيم اللاهوري

كما ان غرض الشارح

بمجرد بيان وجه جعل ما

مصدرية لا ترجيحه على

الموصولة يمكن أن يقال

اخلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بفالك وقوله من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لانه اذا كفر عدم الايمان والعصيان
عدم الاقياد فلهذا امران عدميان والايمان هو من أفراد الله - لم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان
الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لما قال لا يجوز
استناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا يهاه الكفر وهو ان الكفر
والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف
الى التوقف والاعلام من الشارع ولا توقف نمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القادورات وخالق
الفرقة والخازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الاول ان
العبد لو كان خالقا الح) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجماع قدرته مع
قدرة الله تعالى وجعل توقف الإيجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يثبت
بأن الازيد والاقصى بما أتى به يمكن تخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به
والفرق بين الكسب وبينه في ذلك - واه كان بينا أو مينا مشكلا وان قيل انه اقاضة الوجود
بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشكال المشي على سكنات
متخللة أي بين الحركات البطيئة مبن على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل
السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعزلة في نبوت الجواهر الفرد وقوله وليس هذا
ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رجليا يقال اما لا يمنع انه لا شعور للمشي بهذه الامور بل
توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يمتنع حين
السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الخلال ولا يبقى وفيه بعد
لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون نخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك
العضلات خفي والمضيق كل عصب معه لحم غليظ كذا في القبانوس (قوله أي عملكم على ان
ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير الح) يقال يرجح ما الموصولة الاستثناء عن جعل الفعل بمعنى
المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغرافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة
العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعا للمعوم لحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضا
ان فيها مطابقة ما تختون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما متعلون مصدرا بمعنى المعمول
بل مع جملة باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما شبه على أن الداعي اليها ليس الا هذا القدر
هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما
توهم انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستثناء
عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئا
تعملون فما يتفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الح ان فساد هذا التوهم لا يتوقف
على ظهور هذه النكتة لان المعاني للمصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب
وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقولنا تعالى خالق كل شيء أي يمكن بدلالة
العقل) وللمنزلة أن يحملوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يحملوا الخلق أعظم من الخلق والافتقار

(م - ٢٦ حواشي الفوائد ثانيا) (عصام) غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى

(ولي الدين)

(قوله جلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول إن مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب قلة هذا الاطالة لكن حامل الكلام فيه أنه انكار الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفاً من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضرورياً لا حاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا قريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

عليه وكذلك لم أن يؤولوا قوله تعالى أفن يخلق كمن لا يخلق بالخلق على معنى أفن يستقل بالخلق كمن لا يخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوجيههم بأنهم أشرف من معبودكم لأنكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئاً * لا أقول بإياه سابق النظم لأنه بعد إقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لترجيح المشركن على الاوثان ثم مقتضى الظاهر أن يقول أفن لا يخلق كمن يخلق إلا أنه عكس لأنهم يتشبهونهم تلك العجزة عن الخلق إياه في الألوهية جلوه عاجزاً مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل يكون المباد خالفاً لأفعاله الخ) الظاهر مخالفتهم لأفعاله ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركن بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مائة الملو لاجتماعها في المحسوس (والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق ويتمون كون نطاق الخلق منوطاً لاستحقاق العبادة والمراد بالتفصيل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اضلالهم * قن قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والاقايات شريك متقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجبت المعتزلة) المستدل على كون الباد خالقي أفعاله جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفينة وذكروا الفرق بين حركة للرمتش وللأشئ لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وإن الأولى باختياره بتقدير ونعرف أن الأولى فالتركيب من قبيل علفتها نباتاً وماء ولك أن يجعل المواو حالية وإن مكسورة * وقاعدة التكليف هي أن كل عاقل بالغ مكلف لانه إذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف أن المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أنه فيكون بطلان قاعدته كناية عن اختلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطلان التكليف إذ لم يصح عقلاً أن يقال لمن لم يستقل في فعل أفضل كذا * والجواب بأن المدح والقم للمحبة كمدح الحسن بالحسن ودم التبيح بالبيع والتواب والمقاب تصرف له في خالص حقه فلا يشل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجزية أيضاً فهو علينا لأننا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تمكك بأنه لو كان خالفاً لأفعال الباد لكان هو القائم والقاعد والآخر والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بذلك المثابة لأن القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الأبيض والأسود لأنها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد

إن الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقبل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بأن الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بأن هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجزية أيضاً فهو علينا لأننا من كل وجه فلا يكون جواباً تاماً من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ابتداءً واجدائاً ومكسوب للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني أن الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المقيد حاذ كره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على ما حققه أن شاء الله تعالى (ما انصف)

(١) قابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضروري مركز في عقول العقلاء للتصديق الخالين عن تقليد أسلافهم وذكروا في ذلك وجوهاً على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضرورياً والحكم بضروريته استدلالاً (شرح المقامات)

(قوله لا بما ذكره) أي بقوة وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٠٣) إلى دقة الكلام ووجه الترتيب

وذلك لأن الباري تعالى مصدر غير متصف والزاتي متصف غير مصدر وإذا كان الزاتي عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلاً (قوله أن يقول له الخ) أي على أن يقول فالجواب متعلق بأجري فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أي كما أن المشيئة تكرار بمد الإرادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفاً فلا وجه لتركه (قوله والظاهر الخ) وأنت خبير بأنه خلاف مذهب المصنف لأنه من المتأثرين وهم يثبتون للمبدئ نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والضعائف (لما عرفت) أي عرفت آنفاً حيث قال أي إرادته بالمبدئ الخ (ولي الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) ويشير إلى الوجه لتركه وهو إن يقال أكتفى بظهور حالهما من بيان حال الإرادة (قوله وما هو المشهور أن الرضا الخ) فيه ملاحظة

ما انصف بها فإن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كائن تمسكهم أنها يندفع بآيات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاتي هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لأنه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمل (قوله واذن خلق من الطين كهيئة الطير والجواب أن الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن أن يراد فصل ما هو سبب الخلق لأنه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعها هو بصورة الطير تصديقاً لرسالة عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بإرادته ومشيئته) أي بإرادته بالمبدئ باتفاق القائلين بأن خالق فعل المبدئ هو الله تعالى لا بإرادته منه عند بعض لأن الإرادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الإرادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وأنه يريد الكل ومن الذين أن كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بإرادته فلو قال فهي بإرادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بإرادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بشيئته عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد أن يكون ذلك إشارة إلى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى طاقته فيما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون والظاهر أن يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذلك تحيين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حلها الشارح لكن ينبئ عنه حينئذ الحكم بكون الأفعال مخلوقة له تعالى إذ لا معنى لكونها بفعله إلا كونها بخلقه ولم يحمل على معنى المصطلح عليه عند الأشاعرة وهي الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء احترازاً عن كثرة التكرار في الإرادة (قوله لا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب أن السبيل أعني قوله لأن الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لأن القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات المبدئ ولا ينبغي أنه لا حاجة إلى قوله والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله وبما يجب أن ينبئ عليه أن الرضا بالمقضي أيضاً واجب لكن من حيث أنه مقضي والرضا به من حيث أنه مكسوب للمبدئ كغيره وما هو المشهور أن الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني إرادته المتعلقة بالأشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الأحكام والكلام فيه نعم التحقيق أن الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود أن إجماع إرادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد جميع القدرة لتعرض لما الآن يقال أكتفى بظهور حالها من بيان حال الإرادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والظاهر أن المراد سلب تأثير قدرة المبدئ وإرادته ومشيئته (قوله قلنا أنه تعالى أراد منها الكفر والفسق باختيارها) الأولى أراد بها ما عرفت فتذكر والمصغرة أيضاً قلوا بالإرادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد إيمان الكافر رغبة واختيار الإجزاء واضطراباً لكتهم خالفوا في جواز تخلف مرادة تعالى عن إرادته وقالوا لا تقص في ذلك إذ لا مغلوية كالمالك إذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا ينبغي أنه لو تم إرادة وقوع الشيء اختياراً لم إرادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الإرادة بجميع الاختيار فتتحقق تلك الإرادة المطلقة في ضمن ما يجامع الاختيار

وللإيراد أن قولهم الرضا بالقضاء واجب إنما هو في القضاء الخ (قوله ولا ينبغي أنه لو تم الخ) لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات السيد والخم وكفى بهذا قبيحة ومغلوبة كذا في شرح المقاصد (كفوي)

ونحقيق للمقام ان التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيح عنه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراد ما وقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقياس الخ) قالوا فعل العبدان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراماً فيمكنه والمنسوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجه له انه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كإرادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلمى تمريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد التمريض بالتمريض بكون الاسلام خيراً وقول المجوسي فانما أكون مع الشريك الاغلب يحتل ارادته في أرجح الشريك الاغلب وارادة اني مضطر في يده وفي قول المحدثي تمريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقياس الخ وفي قول الاستاذ تمريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مقلوباً للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مراداً لنا ونأمر به لنساع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحبط بها علم الله ولا بقوله ولأنه لا يشل عما يفضل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ونأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود إثباته بانفسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً أو نأمر به وقد يكون مراداً ونسبي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عيده بأمره بشيء ولا يريد منه فاقه تعالى بأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد عما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويماقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان العبد اختياراً فيها ولنا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كافي الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكم لان نسبة الفعل إلى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بان قدرته دخلاً فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل يكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكم حيث قال فصل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويتمتع بخلاف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للسيد فعلاً نسب إلى قدرته سواء كانت جزءاً للمؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الأشعري فقد ضيق دائرة إثبات العبادة حيث خصها بمذهب الاستاذ والأشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القسرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خفيف الإثاء وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده
الخ) هذا رد على المحشي
الخيالي بأنه ضيق الواسع
في نفس الأمر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر
الخ) فان ظهور عصيان
العبد لا يحصل الا بعلم
إثبات العبد بالمأمور به فراد
السيد عدم الإثبات بالمأمور
به فلا يكون الإثبات به
مراده اذ العاقل لا يريد
الضدين معاً (كفوي)

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا يفتقر ما يثاب ويماقب عليها بل نفي الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) نفي
القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى نفيه لأنه يكفي في سلب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصد
والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة الحركة
إلى الارتعاش إلا أن البطش علة ظاهية والارتعاش منشا الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم
الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم
يلتفت إلى الفرق وأورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أن لا يثبت عما يفعل
ويرد أنه ينبغي على لزوم عدم صحة التكليف أيضاً فلا وجه لتساخيه بناء على بداهة عدم صحة تكليف
الجماد ومنع لزوم عدم ترتيب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضاً مثله في بطلان عدم ترتيب استحقاق
الثواب عليه ونجبه على عدم صحة اسناد أفعال تفتقر سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء
وضع الفعل للقصد متباعدة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للهوم على أن الانسليم أن الاقتضاء
بحسب الوضع بل للمعرف المبني على الوهم والافتقار في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد للهوم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص
القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما أن نفي ذلك عطف على نفي فقد عطف
الأدلة السميعة على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على
القدرة والقصد والاختيار أسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم
بمبشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولورفت قوله والنصوص القطعية ليكون
المنفي والنصوص القطعية نفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لضعف وكان دليلاً على بطلان
التالي فالآية الأولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم وأسناد ما يقتضي سابقة القصد
والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لأنه لا تهديد على الكفر والتخريف على الإيمان والترغيب
فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فإن قيل بعد
تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم إرادته
تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما
بالإيمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يردلان ما سبق إبطال لتعميم الإرادة بلزوم الجبر وهذا
أثبت للجبر على مدعي التعميم بينهما بون بين نعم نجه أن استثناء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه
والامر فيه حين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة
إلى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت إليه فأنك بما سمعت عنه
غني (قوله لانهما إيماناً يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو يمدمه فبفتح) أورد عليه أن تعميم الإرادة
ليس الاشمولاً الموجودات إذ لو كانت الإرادة شاملة للجميع أيضاً لم يكن عدم أزي لان كل مراد حدوث
بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة علة لعدم فلو تعلقت الإرادة بعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فلا يظهر كما قيل أن يقال أن تعلقت الإرادة بالوجود يجب والامتنع لامتناع الملل

قوله وربما يقال الخ) قائله
الحشي الخيالي (قوله أنه
لا تأثير) فاعل بكفي (قوله
وأورد الخ) المورد الحشي
الخيالي (قوله ويرد) أي
هذا الإراد (قوله أنه
ينجبه) أي أنه ينبغي
أورد الخ) المورد الحشي
الخيالي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هذاورد على الحشي الخيالي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد الحشي الخيالي (قوله
فلا يظهر كما قيل الخ)
قائله الحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله قيل الخ) قائله الخنى (٢٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على الخنى الخيالي حيث قال

بدون العلة ولا أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته الآن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا معنى بتعلق الإرادة بالعدم إلا أن تقتضي الإرادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود واجب والامتنع انعدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والآن لم يخرج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً) الاشكال قوي ومنع مناقاة كون الشيء واجباً أو ممتنعاً للاختيار حتى نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذا لم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فاعتبار علمه ظاهر لأنه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجباً فلا يكون اختيارياً وأما اعتبار الإرادة قبل مبنى على أزلية تعلقها وفيه بحث لأنه كما ان تعلق الإرادة وان كان حادثاً يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الإيجاب يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرج عن الوجوب المنفرد عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فإن تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لأن تعلق إرادته تعالى بعقب إرادة العبد بتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة واللام تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى أن السؤال إنما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا) وإن أبيت فبالبرهان على ما عرفت والبدهي ليس إلا مطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أو لا بمجرد كونه مداراً محضاً كالأحراق بالنسبة إلى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لأن في التأثير ليس بديهي بل إنما ثبت بقيام البرهان على أن السكك بخلقه تعالى استقلالاً (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل بعقب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الثاني والآخر فبالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الثاني أيضاً بحسب الحقيقة لأن خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتياج في خلق الأفعال إلى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الأسباب المادية التي ليست سببها الإلهية فكذلك التعقيب وصرف العبد قدرته وإرادته إنما يصير كسباً بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلق الله تعالى لم يكن كسباً فالكسب مقدم على الخلق ذاتاً متأخر عنه وصفاً ولا يبعد في ذلك فإن الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار اقتضائه إلى الموت قتل بالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلًا وكون الفعل مقدوراً لله تعالى باعتبار الإيجاد ومقدور العبد بحسب الكسب يتجه عليه أن الكسب صرف القدرة فخلق الله تعالى صرف إرادة الله تعالى فلا شيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا يمتنع دعوى كونه اعتبارياً في إخراجها عن كونه مخلوقاً للعبد لأن مثله خلق الأفعال ثم الأفعال الاعتبارية لا يري أنه جعل الكفر من المخلوقات وإذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسباً من العبد فهو راجع إلى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فبأن الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

وقد يجاب بأن الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أي في التشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو الخنى الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قائله الخنى الخيالي (قوله ولا يمتنع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى أن صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لأنه صفة قائمة بالوجود ليست بموجود ولا معدوم الذي يقال لها الحال والخلق إنما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) محرم هذا الكلام أن يقال والكسب الذي هو صرف العبد قدرته إلى الفعل مقدور لا بد وقع ذلك المقدور الذي هو العبد في محل قدرة العبد وذلك الخلق هو نفس العبد وأطرانه والخلق الذي هو إيجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى وذلك لأن قدرة الله تدينه قائمة بذات الله تعالى فكانت منزوعة عن الخلق ولا يطلق لفظ

الخلق على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لأن الخلق مع الخلق يتغير إن وصفات الله تعالى لا عين قائله ولا (فكل) غيره هكذا حقق في التمديد فافرق الكسب والخلق فعل هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

عندنا بمعنى ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن التقيح ليس برضاء أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للتقيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا ينخص العاجل قال الله تعالى (فاذن مؤذن بينهم أن لننته الله على الظالمين) وكذا يتعلق العقاب لا ينخص الآجل قال الله تعالى (فاخذ الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مشيئة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومشية تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى انه يد بمشيئة الرضاء ذلك لكن بجده انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لا صاعقة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد قبل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحنات يذهبن البشاث وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علاه كسب قدرة الشر وكسب الشر وانحاة فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العلم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى ضم زل آذانهم منزلة عدم لئلا تترتب الفائدة عليها وتزلم منزلة عدم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخره من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بقاء تسليم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاءها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فالتجبه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفاؤه بل لانه لا يساعد البيان وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على انتفاء بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها للفعل قبله فالتأيت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنى عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف أن أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق به حيث

(قوله فلا وجه لما قيل الخ) قائله الخ الخيالى (ولى الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قيل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض
 بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولا يجوز أن يتبع الفعل في الحالة الاولى
 لاشتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة
 لا معنى لوجوده يتبع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح وبما قلنا لك منهم
 من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون باستناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستجيبة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لاستناع قيام الاعراض والمعتزلة لا يجوز أن
 تكون القدرة عليه مع والالزم إيجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تعبد بمنهج وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الآن بسند الى حكم بديه العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما يجبه على قوله والاقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفا للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في تمام أمثال هذا الوجه صورية اذ الوصفية تابعة للاختصاص
 الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل
 السلامة أمر عدي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار
 انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض
 والقدرة أيضا مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الاسان بشهادة الحس بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفة كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال هل كون الآية
 شاهدا لهذا الاطلاق لا يجبه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحس حيث أسندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف
 بالحس وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها بأنفس هذا الاحتمال وضمير تفسيرها
 حينئذ يرجع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفه اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان السلام ليس وصفه ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه بمحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تمتد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يمكن العبد من

(قوله فن قال الخ) قائله
 المحشي الخبالي (قوله وبما
 تقنا الخ) أي قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قيل الخ) قائله
 المحشي الخبالي (قوله كذا
 قيل) قائله المحشي الخبالي
 (ولي الدين)

التصد الذي يخلق الله القدرة عفيه لاحالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله
 فان اريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللفظ على المعنى الاول نظر
 اذ لا يفرق بينهما من المعجز الاعتم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند
 أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله حصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لتدبره
 المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف المعجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون
 مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما
 لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء المرض فلا وجه أن يقال
 يرد أنه يلزم بقاء المرض (قوله ولا يكلف المبد بما ليس في وسعه سواء كان متممًا في نفسه كجمع
 الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وان عماد ايل كلام المواقف
 فتارة بضمير بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المستمع من المبد عادة فعدم وقوع
 التكليف به متفق عليه أما الخلاف في جوازه وأما ما يمنع بناء على علم الله تعالى أو إرادته خلافه
 فالتكليف به واقع فقوله وأما النزاع في الجواز يوم أنه وقع النزاع في جواز جميع أناس ما لم يقع به
 التكليف قبل ما يشر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشر به البعض الآخر وهو المشهور
 يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمستمع في نفسه وأما بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن
 الزمان في قوله ولا يكلف المبد غير محفوظ وإنما يدل على أن الأمر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء
 هؤلاء) ليس للتكليف أن الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لسعوي عدم وقوع التكليف
 الي جعل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لأنه لا يتنافى عدم وقوع التكليف وإنما يتنافى عدم
 إمكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والمعقوبة أو من التكليف التي
 لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والامساك مثل التخلص منه ولا
 ينبغي أن يحمله على عدم تحميل الموارض والمعقوبات والبلايا بيد لالة حيث لا يناسب أن يسأل السائل
 عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل الموارض والبلايا مطلقاً ولا
 يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا
 أخباره تعالى فلما استدلل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن
 الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع المتني لتني الاستمرار ودون بيانها خبط القناد (قوله
 وجوزه الاشعري بناء على أنه لا يقع من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالمستمع
 في نفسه قلت لم يجوزده لامتناعه لان المستمع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق وذلك أن
 قول عدم التجوز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من المبد المستحيل (قوله وهذه نكتة)
 ثابت هذه نكتة كما لا ينبغي على من هو أهل لتحوها وإنما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في
 استخراجها • ودقت بالنقض وهو أنها لو بحث لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه
 علم لهم لا يؤمنون وأخبر به • وفيه بحث لأنه تعالى علم أنهم لا يؤمنون إيماناً تاماً كيف وكل واحد
 يؤمن عند اليأس الا أنه لا يتفهم إيمانه • ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو
 كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس بمثابة كلف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل

وجه المسامحة في ذكر

الاول في المومنين (قوله

مراد الامام) أي الامام

الرازي كما تقدم اتفاقاً في

قوله ومن هنا ذهب

بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة

عفيه) بطريق جرى العادة

(قوله بضمير بالخلاف فيه

أيضاً) حيث قال وجواز

التكليف به فرع تصوره

وهو مختلف فيه فمنهم من

قال يمكن تصوره ومنهم

من قال باستحالة وهكذا

قال الشارح أيضاً في شرح

المقاصد فلا وجه لتخصيصه

بكلام المواقف (قوله

وفيه بحث لانه تعالى الخ)

حاصل بحثه منع تقريب

قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم

بأنهم لا يؤمنون بعد حمل

الايمان في قوله لزم أن

لا يجوز تكليف أمثال أبي

لهب بالايمان على الايمان

مطلقاً أي سواء كان تاماً

أولاً وحاصل دفعه حمل

الايمان فيه على النافع

وتخصيصه به (كفوى)

(قوله الى ما قبل الخ)
 قائله المحشي الخياي (قوله
 وأورد الخ) المورد المحشي
 الخياي (ولي الدين)

(قوله ويمكن خلها الخ)

حاصل هذا الحل منع
 الملازمة الثانية من التقرير
 أعني قوله لو وقع لازم
 كذب كلام الله تعالى كما
 ان ما ذكره الشارح منع
 الملازمة الاولى منه أعني
 قوله لو كان جائزاً لما لازم
 من فرض وقوعه محال
 لكن يرد عليه ان الكلام

في كلامه تعالى الذي قد
 وقع وثبت منه تعالى فني
 الملازمة انه لو وقع لازم
 كذب كلامه تعالى الذي
 قد وقع وثبت لافي مطلق
 كلامه تعالى والمنع المذكور
 مبني على حمله على ذلك ثم
 ان سوف كلامه يقتضي
 ان يقال اذ تقدير وقوعه

يستلزم كون خبره تعالى
 بأنه يكلف النفس بما
 ليس في وسعها أو يقال
 يستلزم كون خبره تعالى
 بوقوعه قائل (قوله لانه
 يحقق به الخ) هنا لا يدل
 على المدعى لان محققه بعد
 تحقق السبب مع ارادة عدم
 تحققه لا ينافي عدم حصوله
 لو لم يتعلق الارادة به قبل

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتي بها أصلاً ويمكن حلها
 بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
 يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم إيمانهم
 لانه الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع إيمانهم لا يخبر به لا بعدم إيمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
 المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في انه هل للعبد
 صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالإنسان لانه أحصى من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليفه بعد جمعه
 مخلوق الله تعالى وهو يتي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لامحالة فان مكروب العبد عما للعبد صنع
 لتخليفه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلفه الله تعالى وانما يخلفه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
 الشارح بقوله والاوولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ونحوه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالكسب ولا بالتخليق
 فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه
 عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
 استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
 بالنظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا تدفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
 يحتاج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطلوبة وهي اما تلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
 الى المتولدات فينا حالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
 قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب متمم وبعبارة
 لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجه وفوت التمكن
 من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
 وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه ثم يمكن أن يقال
 ولهذا لا يمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بآرادة التمكن فان الارادة
 ما به يترجح أحد طرفي المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الآن ما ذكره أظهر فلذا
 اختاره قائل (قوله والمقتول (أي كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
 أنه يموت فيه والناس أجل واحد عند غير السكبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند
 الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير السكبي فانه عند السكبي
 أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان السكبي أيضاً قائل بأن
 القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن مالا يخالف عادة الله واقع
 بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم يجر عادته تعالى
 بموت جماعة في ساعة يرد قوله أنهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
 أيضاً فلا يكون التقييد بالهض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
 سواهم لعدم الالتفات الى ذمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين ما هو خلاف
 العادة وما هو عادة وانما أوقفهم فيه الحرب من شناعة الإلزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فصل

الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل خبره (كقوى)

(قوله ووجه بانه الخ) للموجه (٢١٢) هو المحشي الخيالي (قوله كما توهم قليل الخ) المتوهم القاتل هو المحشي الخيالي

{ قوله وأورد الخ } للمورد
هو المحشي الخيالي { قوله
العارة } وهي بالتشديد
وقد تخفف منسوبة الى
العارقان طلبها عيب على
ما قال الجمهوري وابن
الانبر ورد الراغب وغيره
بان العاري والعارية واوية
على ما صرحوا أنفسهم به
وفي المبسوط وغيره انها
من العربية تملك النار بلا
عوض ورده وغيره
بالمشتقات استعاره منه
قاماره واستعاره الشيء
على حذف من والصواب
ان المنسوب اليه العارة
اسم من الاعارة ويجوز
ان تكون من التناور
والتناوب وان تكون للباء
لا معنى كالكرسي ذكره
الزاهد كذا في جامع
الرموز (ولي الذين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ)
نوحيه للبارية بحيث يندفع
عنه ما قيل الصواب ان
القاتل قطع عليه الاجل
كما وقع في شرح المقاصد
لان موت المقتول عندهم
فصل القاتل بطريق
التوليد لاصح الله تعالى
فيه فهو الذي قطع عليه

القاتل ويصل فعل الله لزم خرق العادة لالانحياز وذلك يوجب قدسا في المعجزة ومعنى قطع الله
تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح
المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير هدم وتأخر
فهل ينحصر ذلك في المقتول أم للمعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل
له (قوله لتان الله تعالى قد حكم بالجل العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية)
قد تكررت هذه الآية في التزويل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم
تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة في الاستدلال بحث وقوله واحتجبت المعتزلة الخ مخالفا لما
نقل عنهم اتهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر التوليدات وانفصلها
عند انتفاء أسبابها ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكرنا من التيهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد
ان يقال تبع الواقع لازعهم فان ما ذكرنا حجة لانه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن
الجواب نافعا لان دفع اللب لا ينفع (قوله وبانه لو كان ميتا بأجله لا استحق القاتل ذمما الخ) بدفعه
ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعله بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا يتنافى
استحقاق الذم كما ان لاوت بالمرض لا يتنافى تقدير الاجل ولا يتنافى ايجاب الدية والقصاص ومحصل
الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعله بان طاعته تصير سببا للاثنتين
سنة من عمره تصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين
على تقدير حتى يؤرل الى القول بنعدي الاجل كما توهم قليل قاطن في الجواب ان آحاد الاحاديث
لا تمارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر القتي عمره الثاني
(قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان نيا كلة) ما يمول عليه في تعريف الرزق كل
ما انتفع به حي سواء كان بالتقدي أو غيره وقال به ضمهم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة
فلا اختصاص له بالما كقول اجماعا ولهذا ولستم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف
الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديدا للرزق بل هو في الدعوى اختصاصه
بالحلال وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين
قوله تعالى (وعارزقتهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصا بالانتفع به لم يصح الاتفاق منه فم لا يرد
على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز ان يأكل أحد رزق غيره وأورد
على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة
وسقط عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحلها
على دابة مرزوقة خلاف الظاهر وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تمويل على ما هو ظاهر عبارة
للمواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع
به نظر وقيل على السكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس
في حقه حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب ان يأكله) لاجابة اليه بعد
اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معنى لملك فلا يمتنع انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكرود حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت بأجله وقد
بالحجة القاطعة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا عيب (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال بملوك يأكل المسالك (قوله والله تعالى يصل من يشاء) خص القمطين بتقديم
 المستداليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة استداه الى الله تعالى ولايه اشيع ولهذا كانت
 الكثرة لاحل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يصل المهنسي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
 بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من
 عن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة فلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لاه الخالق
 وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق
 الاعمال ووجه الاشارة الى انه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
 معروف ان تقييد النبي بمشيئة الله انما يكون فيما لم يتم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
 نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام به يدعو كل واحد وذلك ان دعوته كل واحد
 انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع ازمته نبوته بالغ الى كل
 احد من اهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجوب البعد خالاً او تسميته ضالاً اشارة الى رد
 توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً يجعل الاضلال للوجدان على
 صفة نحو احدثه بمعنى وجدانه عموداً او يجعله بمعنى التصيير بمعنى تصير الله اياه ضالاً او بمعنى
 تسميته ضالاً كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله انداداً) أي لا تشبهوا الاشياء بانداده ووجه آخر وهو
 انذار الله الشيطان على اضلاله ولا يرد التعليل بالمشيئة ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل
 ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد
 نضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام مجازاً بطريق التسبب) لخل المضاف الى النبي عليه الصلاة
 والسلام على طريق متابع كمال المحل المقيد بالمشيئة على الدلالة للموصلة متباعدة والمذكور في كلام
 المشايخ ان الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لسكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
 (قوله ومثل هداه الله تعالى) فلم يتجاوز الخ (ومنه قوله تعالى) (وأما عموهم فهدانا هم فاستحبوا العمى على
 الهدى) على ما هو المشهور من أن استجاب العمى على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم ومنهم من قال
 بحتمل أن يكون كناية عن ارادتهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
 أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآية والحديث المذكوران ولو
 أريد باظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه أن
 يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بحلق الله الاعتناء فيه ولم يندفعوه
 لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
 وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة قوات طريق الطواغاة فان الاعتناء بالطواغاة للهداية لا يلزم
 ذلك البيان وان دفع أيضاً انه يطل كونها لبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ
 الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول فقيمة وقد يمنع كونه قيمة بل فضيلة مجتمعة مع القيمة
 (قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة الباطنة لما نقل عن المعتزلة لهم لاعلمهم
 بل علينا وليس المراد ان المشهور يناق ما ذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد للمشايخ
 بين الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وما هو الاصلح للبعد)

(قوله على ما قدمناه) أي
 آتفا (قوله ومنهم من الخ)
 المراد منه المحشي الخيالي
 (قوله وبهذا اندفع الخ)
 هذا رد على المحشي الخيالي
 وكذا المراد به في قوله
 وان دفع أيضاً الخ (قوله كما
 وهم الخ) الواهم هو
 المحشي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواري وفي
 للواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الحياثي وقد سرت في صدر
 الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعقل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما
 كان له منة واستحقاق شكر في الهبة مدخول به يجزى بالأعمال الواجبة شرعا وبمحمد المنعم الذي
 أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتناه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
 امتناه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيها
 ان العام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
 قوله ولما كان لسؤال العصاة الحائز بالسؤال والابتهال الى الله بصير اللطف أصلح له وصير أحق
 بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح المباد يوما فيوما وما ذكره في
 جواب غاية متشبههم حاصله ان كل ما فعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح
 بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا ونفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو الغيب وقد يضم
 (قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جمل في قبره تسعة وتسعين
 نينا شهة وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد انه لا عراضه عن تسعة وتسعين اسما
 لله ويتبين أن يريد بالمعصاة من مات على العصيان فان الثابت من الذنب كن لا ذنب له وبذلك على
 ان من المعصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعانة من عذاب القبر فانه لو كان مقررا بواقعا لاحالة
 لم يكن في الشرع الاستعانة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عقابهم وبهدم
 عن الرحمة ولما لم يعذب بعض المعصاة فهدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعمل من بيان وجه
 تخصيص بعض المعصاة وجه تخصيص المعصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلم ويريد متعلق بعذاب
 القبر والتعميم على سبيل التنازع أي بما يعلم الله ويريد بمعنى بني منها غير متعين وان صرح
 الا نأثر ببعض كما مر في التعذيب وكالجمل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
 أن يكون متعلقا بالتعميم خاصة ويكون المعنى بما يعلم الميت ويريد (قوله وسؤال منكرو ونكير
 وهما ملكان يدخلان القبر) فيه رد على الحياثي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين
 منكرا ونكرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو
 قريع للملكين له ولما ما وقع في حسان المصاييح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
 الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت انما ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
 وكان النكير أحيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
 منكرا ونكرا جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
 الجميع في آن واحد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن
 فيهم والمقصود من آيات السؤال للبيان والامياء تصحيح المطلق السؤال في المتن وقوله ثابت
 كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور محكمة) لاستحالة
 حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلا قبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
 بالصادق إما النبي لان القرآن أيضا يعلم من جهة وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
 الاستعانة منه) فيه نظر
 لجواز أن يكون قاعدة
 الاستعانة التوفيق للتوبة
 أو المعصاة عن العصيان
 والقياس على الدعاء بالرحمة
 على الكفار مع الفارق
 كما لا يخفى (كهوى)

وما ينطق عن الهوى ولا يد من قيد آخر وهو أنه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد أن يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لأن ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى أن شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث أكثر نصوص عذاب القبور ولم يأت إلا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا فقدم نص التعميم على شواهد سؤال المتكر والتكر ووجه دلالة الآية الأولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشيا فها متبايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلاستحالة استعمل الفاء تأويل لا داعي إليه وأشار بقوله وبالجملة الأحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى إلى أن الثبوت بالدلالة السميعة حق وكون الأخبار أخباراً لا حد لبيان كونها دليلاً مقبلاً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزوه بعض المعتزلة ومطابقة من السكرامية بناء على تجويز تعذيب الجناد والجواب بجواز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم العذاب أو لئلا التعميم يدل على أن استكراههم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يقر بأن يخلق الله المخلوقات في التشايب بل الظاهر أنهم لما وقفوا بين آيات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * والمأكل في بطن الحيوان والمعلوب في الهواء المشاهد لنا إلى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شيطان قويتان للشكرين تجرت الأصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاء في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبلاً وذبوراً أقوى منها فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها إخلال بالبيان وتشتيتهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملوك وبهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى أمّا يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه ولمل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والأمانة والتشور ذلك نعم الكلام معهم في أنه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردناها بالذكر) لإمارة لأفرادها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيدياً) وإيراداً للمثلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاهما إلى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لأن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما إما عن تخريبه أو عن تعبيره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرض النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولي الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فإن
المعطوف هو الإدخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فبيد أن الإدخال والعرض
متبايران فلا يلزم تعابر
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على أنه لو تم هذه الدلالة
لكن في المقصود ويلغو
سائر المقدمات لا يخفى
(كنفوى)

تخرجه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخریب العالم الصغير وهو بالموت والثاني أنه كيف يعمره بعد ما خربه وهو أنه يعمره كما كان حياً علماً عاتلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب والثالث أنه كيف يخرّب هذا العالم الكبير وهو أنه يخرّبه بتفريق الأجزاء أو بالاعدام والافتاء والرابع أنه كيف يعمره بعد تخرّبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور بأن يجمع أجزأهم الأصلية ويبعث الأرواح اليها) في شرح المواقف اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة الماد لا تزيد على خمسة الأول ثبوت الماد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين الثافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت الماد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الألهيين والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المحققين كالحلي والفراي والراغب وأبي زيد الدبوسي وممن من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية قائمهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والذائب والمقاب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يبين لي أن النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر بأن بعد فساد البنية فيمكن الماد حيثئذ هذا كلامه ولا يخفى أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالأولى الرابع عدم كل منها وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في الماد الروحاني وأما الجسماني فهو منكره وكيف وهو لا يجوز إعادة المعدم ولا شبهة في انعدام الجسم وأما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما أنه هل ينفى الإنسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزأؤه ثم يجمع فلا يجزم فيه نفيًا وإثباتًا فقول الشارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيًا على أنه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي أن يكون إشارة إلى أن الراجح عنده ذلك ووجه أن امتناع إعادة المعدم غير مضر بالمقصود مع أنه يعتقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدم وإعادة المعدم محتملة أن الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة بمنوعة لأن إعادة جميع الأجزاء الأصلية للإنسان وإعادة روحه إليه (قوله لما ورد في الحديث أن أهل الجنة جرد مرد وأن الجهنمي ضربه مثل أحد) يقتضي هنا أن بدنا جرد عن لحية وعن أظفار يكون بدنا آخر وإن بدنا ينورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع أنه خلاف المتعارف وقد يجاب بأن عظم الضرس بالاستفاح لا يضم زائد والإلزام تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بأن العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بأن الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وإنما زيد لعذاب الجهنمي بمظمه بل يجوز أن تكون الأجزاء الزائدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لأن الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تنافر البدنين لكونه بالاستفاح والإلزام التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا والتاسخ فيه قدم وأسخ مما يخالف المقصود لأنه يوهن فتاد التاسخ والالقي أن يذكر في الجواب بأن يقال وإن سمي مثل هذا تاسخاً كان هذا زاعماً في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب إلا والتاسخ فيه

(قوله أن الصغرى) خبر
قوله ووجه أن الخ (قوله
ويرد بأن الخ) أراد هو
الجنسي الخيالي (قوله
لكن وجود الرد) جميع
التسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متباينين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالاً بالسبع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والمثبت ما ليس قائده على قدر العمل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صفه بطلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فانما لم يكن العمل وزن فكيف يطلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أعمال الله تعالى معاملة بلا غراض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظ النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسر به تلك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيهاً على ان المراد به مهورود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفاً بمد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب بمحمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وما لم يتعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعاة القرآن لاهله ومحتاجه لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقدره بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الشتر وان السؤال عن الذنب (قوله فرره بذنوبه) معناه حمله على الافرار بذنوبه وفي القاء ومن كنف الله محرقة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيتك الكون) الكون في الآية عند الاكثر الخبير المبالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوناً لانه يعني من نهر الكون وتحققه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجيء أفضل التفضيل من اللون وكون كبراته كنجوم السماء باعتبار العدد أو الامعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كمدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظلم أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا لتسليم وأما المتلى بالحجم من المؤمنين قاناً أن يحفظ الحوض منه وأما أن لا يظلم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط قان لم يجدوا فعلى الميزان قان لم يجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة لا وقوع والجواز وجوز ما بنوا الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الحياتي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعدياً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكروه انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر قتلها (قوله وتمسك المتكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لشكرى الجنة والدار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي)
المراد به هو حاشية الخيالي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يطلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
القائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير ممكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة

(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحيح المقابلة بان العام
اذا قبل بالخاص يراد به
ما وراءه على ما يشعر به التعمير
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الإسلامية لا ينكر ونها مطلقاً فيرد عليه أنه يدل على امتناعها مطلقاً وأنهم لا يقولون به والمشهور في نفي كونها في عالم العناصر أنها لو كانت في عالم العناصر لزم التباس وهو مفارقة النفوس عن الأبدان في عالم العناصر ونقلها بها فيها وأنهم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكأنه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره إلا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل العقلي فلم يبق ما لترمه بحاله ووجه أنها لو كانت في عالم الأفلاك لزم الخرق والالتزام أن ما لا يجوز فيه الخرق والالتزام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه ثبوتها من قبيل ما يتكون ويفسد وأما وجه أنها لو كانت خارج عالم العناصر والأفلاك فليس لزوم الخرق والالتزام بل للذكور فيه أن الفلك بسيط وشكله البكرة ولو وجد عالم آخر اسكان كذا أيضاً فيعرض بينهما خلاه وأنه محال (قوله ولما قصه آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل ومن زعم أن الجنة لم يخلق بعد قال أنه بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر قاءها وقد تنح كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتعاً لآدم عليه الصلاة والسلام وحل الأعباء على الانتقال منه إلى أرض الهند كما في قوله تعالى (أعطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك النار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً) يحمل الجمل المتعدي إلى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزءاً لدم أرادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي أن هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس بشيء لأن هذا الجمل إنما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه أنها لو وجدت بعد أيضاً لما جاز هلاك أهل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافق لا يفتى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دأبتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ما هو العرف فحينئذ قوله لا تفتيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لا تفتيان أفادة لإعادة * فان قلت لا يقتضي قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه فناء أهلها لأنهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والخور والفلمان وغيرها من أهلها فلذا احتاج إلى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها لتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية إلى أنها تفتيان وبني أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع) إنما يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك إلا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والالورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر الشكر لأنه داخل في الشرك فلا يتم عدد التهمة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والاحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية أنها اسمان إضافيان أنه يخالف قوله تعالى (إن تحببوا بكاء) والمراد بالكثرة غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها (قوله بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم أن الجنة الخ) هذا كلام اليعاقبي في أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطين بالواو في حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين أنها يلزمها الياء في كل حال على ما حققه المحشي في حاشية اليعاقبي (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية البخاري (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي البخاري (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم التاسخ والصواب الغير الزائد الخ لأن الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فكذا عن أن يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي البخاري (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسأني مبني أنه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الإدخال في الكفر لا ينحصر الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم أنه بدخله في النفاق ولا ينحني أنه كافر مضمّر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لولم يكن فيما يتعاقى بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص واجباب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان وانبات الاقتتان على سبيل القرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر ان الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لتفسير المؤمن) المتفق عليه عند المنزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا يخفى في أن القول بأنه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبياً للتوقف لكن ليس مذهبه التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمنزلة بين المرتلين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمّر على أنه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لاناف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالعمامة معهم ماملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمّر لا يجمع تلك العمالة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فيصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سبياً في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارداً على سبيل التعليل لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد بتعليل مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المثالية لازماً مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زبداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حنان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الدرداء ومارواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرجم الذل يقال رغم أنف الله ذل عن كرمه وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تم الفاسق والجواب أن كلمة من لانعم ما لا يتناول صفة فلا يتناول الاقاسم لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفروا ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا ينحني أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومن عن جعلها مقروكة الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقريئة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشئ بما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشي الخياي (قوله
يقص على المنبر) أي يعظ
الناس (قوله ولمن خاف
مقام ربه) أي خاف من
القيام بمحضرة ربه يوم
القيامة وترك المعصية
(ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن المصوم فتحمّل الآية على عموم النبي وإن كان الظاهر نفي المصوم لدخول
النبي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد
الإيمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فاسق قلوبهم يكفروا بضيقهم لم تحصر الفاسق في الكفرة ويرد
عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من
كفر لا يبدل الإيمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لقب الحصر
ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل النعمة
التي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر إطلاق الفاسق فيه على الكافر الأصلي
ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية
الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعاراً للكفر فلا يجوز أن تكون
الصلاة منه والجواب المثار البه في كلام الشارع ترك ظاهره إماماً قبل أن المراد الترك على وجه
الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون
الدم منصوباً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب
للاستراق أي كل عذاب على من كذب ذنوب قلوبهم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في
الكافر إذ كون العاصي معذباً من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارع ما قبل
أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل
على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يمتدح صاحب الصغيرة ويعني للاجتناب عن
الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستراق قلوبهم يكن العاصي كافراً
لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي المذهب أيضاً خزياً لقوله تعالى (أنك من تدخل النار
قد أخرجته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يدل على كفر أرباب
الصغار وقوله للتصووس على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة
مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المتفق على ذلك (قوله والله تعالى لا يفتر
أن يشرك به إجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد إجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة النبي
والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المانده والمقصر وأما المبالغ في
الاجتهاد إذا لم يستد للسلام ولم تلحقه دلائل الحق فتدور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون
إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يثبت
عما يفضل والذاهبون إلى الابتاع هم المعتزلة بناء على قاعدهم في الحسن والقبح والأدلة الثلاثة المذكورة
مبنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد وتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن
ما قبل من أنه يكفي التفرقة بأداة الحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة لا يحتمل
الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلاً إن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفع
أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضاً الكافر
يستغنى حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يستغنى حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يستغنى ما هو الحق فيطلب

(العفو)

(قوله إماماً قبل الخ) خبر
لقوله والجواب قائله الحنفي
الحنفالي (قوله ما قبل أن
المراد الخ) قائله الحنفي
الحنفالي (قوله ما قبل من
إنه) قائله الحنفي الحنفي
(قوله وقيل على قوله الخ)
قائله الحنفي الحنفي
(ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند
لقبر الحصر) كبر قالنا كيد
(قوله وغير المسيء لم يتجه)
فيه نظر ظاهر إذ يتجه حينئذ
أيضاً أنه يكفي التفرقة بأداة
غير المسيء دون المسيء
(كفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وقد يقال الخ) قائمه المحشي الخيالي (قوله قبل المراد الخ) قائمه
المحشي الخيالي الى قوله فتأمل (ولي الدين) (٢٢١)

المعنى فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ يرتفع
ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد أنه اعتقاد نبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل
زمان جزاء في تأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأيد الجزاء لعدم تنامي زمان
اعتقاد الباطل فإذا قيل زمان الجزاء زمان الاعتقاد تأيد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج
صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصفات أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله وينفردون ذلك لمن
يشاء من الصفات والكبائر مع التوبة أو بدونها) فأتى بيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد
بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلانوبة فالتأييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ذلك أن يجعل
الشرك مع التوبة داخلاً فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب
مع التوبة كذلك فإنه متعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلانوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة
ما دونه تنطبق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها أن تقرير الحكم على وجه يفيد
ملاحظة الآية وبذلكها ولا يخفى أن التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله
والمعزلة بخصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا تخص لهم سواء ورد عليهم أن يخصص
المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصفات مطلقاً مما لا يساعده النظم لأن
الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة أي يخصصون المغفرة ولا طائل
تحته لأنه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله ونسكوا بوجهين يريد به التسك
في منزههم أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم أن الخلف في الوعيد كرم) ذلك
بالمض هم الأنشاعة ومستند الحقيقين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحرش على العبادة
وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد قصر المشيئة لأنه لا يثنى
بالكرم بخلاف الوعد فإن الكرم يقتضي فيه القول بالثبوت ويمكن أن يراد بقوله لهم المذهب اذ اعلم أنه
لا يعاقب أنه إذا علم احتمال أنه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لأنه
يشكل على الاحتمال ويختار مشناه الماحل ولا يخاف من المسأل فالأحوط أن يجعل الوعيد قولاً بآ
وكما أن التقرير على الذنب يخالف حكمة الأرسال بخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على
الصغيرة سواء اجنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد أنه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع
بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الأدلة فلا نباتات الجزء الاول من الدعوى مع
أن الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد أنه ترك الشارح ما بهسه من آيات ما ينكره الخصم وأتى بما
لا يثبت من آيات ما يعرف به وفيه أن دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية
تدل عليه لدخول الصفات مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة
وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الأدلة تدل على الوقوع جزماً اذ لو تعين عدمه لم
يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصفات والمعزلة جزموا بعدم
لاملازمة في قوله لو تعين

(١) أي فلا اعتقاد نبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصفات بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على أنه لا تهريب اذ لا شك أنه لا يلزم
من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزماً لجواز أن لا يثبت الوقوع أيضاً (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء ايما يكون السؤال والمجازاة انه لو كان كذلك
 لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانما
 لانسليم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المتقور له حق نعمته
 المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية بنفيه وانظر ولا تفعل (قوله واجب بأن الكبيرة
 المطلقة هي الكفر) يعني للمعلق عليه التكفير للبيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير
 الكبائر أيضا ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله
 من تعليق آخر وهو المشيئة عندما مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة قال آية ليست على ظاهرها
 بالاحاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كباير ما شهون عنه على الكفر على كل
 من التوجيهين المذكورين في غاية البدو والبلاغة تقتضي أن يقال إن تجنبوا الكفر لو جازته وموافقته
 لمرف اليان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر ونسب إلى المغفرة
 بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه عن الكبائر (قوله الا انه أطاده ليعلم ان ترك
 المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبه على ان لنقل العفو يطلق على ترك
 المؤاخذه على الذنب لقول والعفو عن الذنب بل قال ويفر ما دون ذلك ويفر لمن يشاء من الصغائر
 والكبائر فالاولى ان المتأخر قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا إعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص
 بالكبيرة اذ الصغيرة أيضا كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكتين أن يقول ويفر ما دون
 ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويفر اذا لم يكن عن استحلال وبديهي انه يففر عن الذنب
 عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يقب عن الذنب وقوله وليتعلق به قوله ويراد به التعلق
 للنسوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضا اذا كان ظرفا صرعا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على
 تخليد العصاة أو يحمل التخليد على لمداد الزمان أو على التخليط وسلب الايمان يؤول بالتخليط
 أيضا فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ قاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام
 للمهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في
 الشفاعة المقبولة لم يثبت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل ينفع النبي صلى الله عليه
 وسلم تارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعةي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان
 جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذ
 الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعةي
 لاهل الكبائر من أمي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعةي بأنه لم ينل مرتبة
 شفاعةي ولم يكن من الاخبار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعةي لرفع الدرجة فلا يجبه ان حرمان تارك
 السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى علي ان الحرمان عن شفاعة
 الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول
 وعذاب اهل الكبائر متلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يفوا الله بشفاعته عن المذنب ولا يففع عن تارك
 سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه
 لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فليترك دلالها

(قوله ولا يخفى ان حمل
 الخ) وعلى هذا مذهب العلامة
 الكشلي حيث قال ولا يخفى
 عليك بعد هذين الوجهين
 والا قرب أن يجري الآية
 على ظاهرها ويخص منها
 المعاصي المتعاقب عليها
 بالنصوص الدالة على عقاب
 عصاة المؤمنين انتهى وعلى
 هذا حمل الآية القاضي
 البضاوي وأورد خلافا
 بصيغة التمرض ولقد حققنا
 هذا البحث على هذا قبل
 اطلاعا عليه والله الحمد
 على الموافقة مع المحققين
 فيكون هذا كثر المكفرات
 من الصلاة إلى الصلاة ومن
 الجمعة إلى الجمعة فلا يعاقب
 على الصغائر المكفرة
 بمقتضى وعده تعالى فان
 خلف الوعد لا يجوز عليه
 تعالى اتفاقا بخلاف خلف
 الوعيد فان فيه خلافا
 معروفا وليس هذا مذهب
 الاعتزال كما ينوهم كالا يخفى
 على من له دراية في علم
 الكلام (قوله قاعرفه) لعل
 وجه للمعرفة اشارة الى
 أن في تقديم هذا على
 يؤول ايها المخصر
 (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) النافع هو المحتش الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح) قوله كالشكر فيها (أي في الدلالة على العموم) قوله يرد عليه الخ) هذا البراد أوردته الفاضل الجليلي القناري في شرح للمواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم وإلى السؤال والجواب أشار المحتش الخيالي (قوله فلو لم الخ) فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الجليلي ابن القناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) بارتكاب الصغيرة أصلا وإن

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كالأخفى على المتصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحتش الخيالي (قوله لا يثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبار في النار (قوله لا يثبت المدعى) أي أعني خروج جميع أهل الكبار عن النار وخلاف هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

على إثبات إيمان صاحب الكثرة ولان الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوقعهم الله تعالى للتوبة ويصبروا مغفورين وأما الثانية فلا شبهة أنه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه النصفي عنه ولاها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار أن آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظرا إلى الأدلة المتأينة لعمومها فلا يجه أن نسلخ الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس الشكر نفس مبهمة فيكون ضمير منها لنفس المبهمة وبهذا يدفع أن ضمير منها راجع إلى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النبي فلا يخص وان كان النزول بسبب خاص وقد يدفع أيضا بأنه منقوض بقولنا لا رجل في النار وهو على السطح لان الضمير عائدا إلى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فظنير مانحن فيه لا رجل في النار ولا هو في البوق على أنه يمكن أن يقال ضمير الشكر في سياق النبي كالشكر فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلا إن الثابت ومرتكب الصغيرة المحتجب عن الكثرة لا يستحقان العذاب عند) يرد عليه أن مرتكب الصغيرة الغير المحتجب عن الكثرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للتقييد بالمحتجب عن الصغيرة وجه فصح العفو عن صفات مرتكب الكثرة نعم لو تم ما في شرح المواقف أنه لا استحقاق عندهم على الصفات أصلا لم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المراد لا يجرى بإجماعه والأعمال الصالحة له والكافر اذا أشتم لا يعذب بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم عدم الخير والمتميزة بحمل الايمان محبطا بالكثرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتبين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم تخفيف العذاب ويدفعه أن الاستدلال مبني على تقرير أن جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكثرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على أن لا خلود لصاحب كثرة حتى من أين له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكثرة مخلدا فلا يصلح لإثبات المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض النافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع إلى الشكر المنفية العامة ليس يلزم عموم بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب

الذي ذكره وإن لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة إعادة النبي وأما لزوم العموم عند إعادة النبي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع إلى الشكر العامة على أن تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلا دخل النار ولم أره فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كقوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الإجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود فيرد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكالرجسة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنايات جناية دونها خلاف العدل وإن كان للالزام لا لتحقيق إذ لا ظلم منه تعالى فيها يشاء أن يفضل بجهه عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليت للكفر الكيرة والقول بأن النوع بجميع أفرادها جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كيرة واحدة فإن الكيرة الواحدة تحيط بجميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في إحباط الكيرة للطاعة وإحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فأصل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لانه يمنع الخلوص والا فيجبه عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من أنه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مزار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى أنه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من أن جعل جزاء الكافر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر) وتعلق التعليل بالمتنق فيرد عليه لما أخذ وفيه أنه حينئذ يخص الآية بحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد بحريم قتله مطلقاً ويلتزم التقييد بقوله متمداً إذ لا يكون القتل لانه مؤمن إلا متمداً قال الظاهر أن النظم ليس لتعلق الحكم بالمتنق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم إذ لا يمكن احضاره إلا بذكر المؤمن والتعلق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات فنقول في دفع تعميمهم ورجح أن يكون هو الصواب أن ما نصبه الآية أن جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما استحققه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزبه به بل له تعالى أن يفوقه أو يمكن أن يتدفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو القصاص أو لغو الورثة بالدية لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يفقر مذنون الشرك فلم منه أنه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستمراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعدم تسليم أن المراد جنس الحدود أي من يتمد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً واستحلاله حتى أنه لو لم يعتقد حلالاً لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة أن المراد بالحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب البيعة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب البيعة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقديره من كسب بيعة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الإجماع الخ)

نظر هذا الإجماع قد سبق

من الأمام الرازي في مبحث

الرؤية في بيان قوله وأما

الإجماع الخ فليست

(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)

قبل (١) قال الامام وهذا

ضعيف لانه قد ثبت بهذه

الآية أن جزاء القتل

العبد هو ما ذكر وثبت

بآثار الآيات أن الله تعالى

يوصل الجزاء إلى المستحقين

قال الله تعالى من يعمل

سوا يحجز به وقال تعالى اليوم

نجزي كل نفس بما كسبت

ومن يعمل مثقال ذرة شراً

يراه أشهي فتأمل

(كفوي)

(١) القائل احمد بن حنبل

في حاشيته على شرح

الدواني للمقاتل المضدية

(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لأن اسم الفاعل ضد الفعل فيحتاج إلى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
 قاله الخشي الخيالي (قوله أولى له قولي) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك قولي في العالم وهي كلمة موضوعة لا يدبرها العبد
 وقال بعض العلماء معناه أنك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجهه وقيل كلمة قولها العرب
 لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولئك الله ما تكرهه

والإيمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من إضافته إلى الخبر
 أو الوقوع أو الالافوق المذعن له وقوله وجمله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
 وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الإيمان والتصديق الذي بحث عنه في كتب الميزان
 بعد اعتبار القطع في الإيمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فإن الإيمان إنما يتعلق بالخبر أو
 بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
 به ليفطنتك له من غير أن يعتقده طالما به يقبل لك المصدق به في عرف كتب الميزان
 ولا يقال لك المؤمن به وليس الإيمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوهمه قوله فإن حقيقته آمن
 به آمنه من التكذيب لانه صار عرف الله وأراد بقوله فإن حقيقته حقيقته في أصل اللغة واستشهد
 في أمديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام التقوية لأن الاحتمال
 المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الغيبية ومن قال الأولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
 واتبعك الأرذلون) لبراهته عن احتمال لأم التقوية أولى له قولي لأن الكلام في الإيمان لغة
 والمستمع في هذه الآية ظاهر في الإيمان الشرعي واستشهد في التمدية بالبلاء بقول النبي صلى الله
 عليه وسلم لانه الإيمان لغة واللام يصح تقدير الإيمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
 وخالف في جعل الإيمان المعدي بالبلاء البيضاوي حيث قال تعلق البلاء بالإيمان على تضمين معنى
 الاعتراف وبشبه أن تكون التمدية باللام أيضاً تضمين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون البلاء زائدة
 كإشباع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الإيمان التسليم قال
 ولا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يفتن أن ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي
 لا بد منه في التصديق والتزالي بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات
 النوام كذا في شرح مسلم لا تووي وأنا أرجو أن يكون التزالي نسبة إلى غزالة بمعنى الشمس لأنه كان
 كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يميز عنه في الفارسية بكرویدن هو
 التصديق المقابل للتصور لكن الإيمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
 كالتصديق في كتب الكلام لأن التصديق في كتب الكلام قسم للمفسر بما لا يجتدل الظن
 والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرویدن عين ما في أوائل كتب
 الميزان ينافي ما في شرح المقاصد أنه العلم القطعي إذ التصديق الميزاني بم الظنون فن خواطر الظنون
 إذ التصديق بمعنى كرویدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاخصاً من مقسمه لالاتضاء التعبير عنه بكرویدن

(م - ٢٩ - حواشي العقائد ثاني) الصحاح فعني قوله يتعدى باللام ويتعدى بالبلاء أنه يتعدى باللام باعتبار
 معنى الاذعان وبالبلاء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل أنه خالف في جعل الإيمان متمدياً بالبلاء البيضاوي حيث قال تعلق
 البلاء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس هو انتهى (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كالأخفى (قوله فمن قال الخ)
 قاله الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله قاندهع ما يقال الخ) قائمه الحنى الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد الحنى الخيالي (قوله تناقض) وذلك حيث قال ان المعنى عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطا عندهم ومن هنا ألا تناقض لان معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولى الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى القوي) (قوله أن تلك الانسية بما لا تقيد في مقام المعارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسية لا يوجب جعله الاقرار وعدم الثقل في الشرع الى التصديق بالقلب فلا يدل على خلاف مدعي المستدل فلا تتم المعارضة لم يرد بتلك الانسية الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال أنسب بالمعنى القوي ليس هنا الجمل بل جعله الاقرار فيندفع به لا يدخل في الاوضاع فتأمل (قوله ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) لعل وجه التناقض هو انه ذكر أولا ان من أضر الانكار وأظهر الاذمان يستحق الخلود في النار عند الكرامية وهذا يدل على ان مواطاة القلب شرط في الايمان عندهم وذكر ثانيا ان مواطاة القلب ليست بشرط عندهم فجاء التناقض ولا

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى القوي لأنه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) قاندهع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان إنما ينفع لو كانت الايمان بقاء على معناه القوي لكنه صار منقولا شرعياً ثم يتجه أنه ضعيف لا يقوم التصريح مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يطله وضع لفظ العلم وظاهره اليقين (قوله قلت لا خفاء في ان المعنى في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الخوانسي ان المعنى عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضر الانكار وأظهر الاذمان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الاذمان ولم يتفوق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المتأفق لا يقال لهم يحملون مواطاة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقائى والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفار مما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضاً ولا يخفى عليك أن قوله والتى على لغة علمي وسلم الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ما سبق في آيات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة إنما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لأنه يرجح النسخي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فاما الاعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان إنما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لا تشمل الاعلى زيادة الاعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لمباوهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد أو نقص لسرى في الكل وإنما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى بما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذافعة جعلت الاول جواباً عنها فنحن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله قاندهع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير به لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان هو التصديق الخ به انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتقيم الثقل عن المعنى القوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره الحنى الخيالي سيلكوتي وفيه ان ما قلنا آملوه ان الايمان هو التصديق القلي ولم يتقل في الشرع عن ذلك التصديق القلي لا انه هو التصديق مطلقاً ولم يتقل عنه أصلاً وذلك لا يوجب ان يجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بما على ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السند الكفوى

مخفى عليك انه لا تناقض فان مواطاة القلب شرط عندهم في ترتيب الاحكام الآخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذمان أو لم يوجد وأما ترتيب الاحكام الآخروية التي هي النجاة من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلي وهنا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلي ويشترط الاقرار في اجراء الاحكام النبوية (كفوى)

والأحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الأول أن الأعمال غير داخلة في الإيمان لحاصل
من أن حقيقة الإيمان الخ لا ينطبق على ما أراد المصنف إذ من البين أن المصنف جعل الدليل
على عدم الدخول مذكراً وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة عما لا يفي
به السوق. ثم توجه على دليل ذكره المتن أن عدم زيادة الإيمان وقصاه موقوف على عدم دخول
المعمل فيه فثبت عدم الدخول به بدور ويكتفى فيما هو مصدده اقتضاء المطلق عدم الدخول فذكر
اقتضاء المقابلة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح له على
تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة المطلق لتزليل الروح منزلة الخارج لا اعتبار خطابي يعرفه من
هو أهله من غير حاجة إلى الاكثار ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقتضى بعض
التصور أيضاً دخول الإيمان ففي حفظ ظاهر المطلق ترك ظاهر غيره * لا نقول ترجيح
حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لا متاع اشتراط الشيء بنفسه أن مانع فيه اشتراط
الجزء بالكل ويدفع بأن جزء الشرط شرط وأن وجود الشيء يصبح أن يكون شرط محته ودفعه بأن
جزء الإيمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والأوضح في بيان أن المشروط لا يدخل
في الشرط أنه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً أثبات الإيمان لمن
ترك بعض الأعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد أنه يمكن تحقق الشيء بدون ركن بمقتضى
السقوط بقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مقتضى (قوله التصديق للقلب
الذي يبلغ حد الجزم والاعتقاد وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لأن الجزم يزيد رسوخاً
إلى أن يبلغ مرتبة اليقين أمّا الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الأوحدي (قوله وحاصله أنه يزيد
زيادة الأيمان لما أنه عرض لا يثبت الا بتعدد الأمثال) فلا يرد أن الثبات على الإيمان ليس إيماناً
حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداد حصلت
وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل إلى إنكارها لأن مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة
لحل هذا فتبي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة
على هذا الأصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب إلى أن الأعمال من الإيمان لقبوله الزيادة
والنقصان ظاهراً) الأعمال فرضاً أو نقلاً جزء عند الخواارج والملافاً وعبد الحيار أو فرضاً فقط
عبد الحيار ولا يلزم من وجود الإيمان قبل العمل قائل وجود الكل بدون الجزء لأن الإيمان
حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء والتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الإيمان
والإيمان مع عمل آخر وهكذا فكون الأعمال جزءاً من الإيمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق
وحده لا يكون إيماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الإيمان (قوله والإيمان والاسلام
واحد) لما جعل الأعمال خارجة عن الإيمان ومن مقدمات دليل من جعل الإيمان مقتضياً لها
أن الاسلام والإيمان متجانسان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد
قبول الأحكام قبول جميع ملابها به التي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين إلى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله قائل) عطف

على العمل وقوله وجود

الكل فاعل يلزم وقوله

لأن الخلة لعدم لزوم

(قوله مع عمل آخر)

أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الإيمان)

هكذا في النسخ التي رأيناها

والظاهر دخول الأعمال

في الإيمان (قوله لأن زيادة

أن الشيء) تعليل لعدم

الاندفاع أي مراد الشارح

(كفوي)

ضعيف أمواجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها
 أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت
 فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الأئمة من
 المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب أن يشهد بالإيمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح
 المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بأن يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير
 أهل بيت من المسلمين فالأولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه
 وعلى التقديرين يجب أن نجد أدلواً ثباتاً لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا
 مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين إذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح
 إذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدان العلماء الأهل بيت من التحريين وأما
 وجه التأييد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً إلا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير
 شائع (قوله وبالجمله لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس يعلم الخ) لا يخفى أن هذا
 يستلزم تلازم الإيمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التباين عند الإشارة لكن لا يثبت
 الاتحاد ولهذا يقال لا مبرين لا ينفك أحدهما عن الآخران كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لا هو ولا
 غيره (قوله فإن قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن
 سوق الآية دل على المتع من قول آمنا وتبدله بأسلمنا فلولاً تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك بجواب
 الشارح كما ترى لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا لصح اذني
 الإيمان في الواقع لا يعني الأمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لأن دلالة اللفاظ ليست قطعية وغاية
 التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الإيمان والاسلام لفة لأن الإيمان هو التصديق
 والاسلام الاتقياد ومن الاتقياد اتقياد الظاهر قائماً كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محل صدق
 فأمر الله تعالى بأن لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بأن
 يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله
 فإن قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من
 الحديث أن الإسلام هو الإقرار والأعمال فلم يثبت ما يمارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الإيمان حيث
 يمارضه حديث الإيمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً لتحقيق الإيمان ولا
 ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الأولى كما ذكره
 الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن أن الله كذا لا يصح قول القائل أنا شاب أن شاء الله
 تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يورم شيئاً وقوله لأنه أن كان للشك فهو كفر يريد به أن كان للشك في
 الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظرية أن كان للشك في الآن
 والحال بناء على اختلاف المسلمين في أن النسل هل يدخل في الإيمان أولاً لا يلزم كفر أصلاً وأولوية
 الترك لأنه يوم الشك في الحال وعدم المتع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في
 القول بآنا مؤمن غداً إن شاء الله تعالى (قوله ولما قل عن بعض الأشاعرة الخ) جعل قوله والعبد
 قديشقي والشقي قديسداً إشارة إلى إبطال قول الأشاعرة دون قوله وإذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف)
 أي لا يثبت السند (قوله أن
 يكون غير الخ) أي لفظ
 غير (ولي الدين)
 (قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
 فيه أن المراد بالاتحاد فيها
 نحن فيه هو عدم التباين
 كما صرح به الشارح والتلازم
 يثبت بذلك المعنى كما لا يخفى
 (كفوى)

(قوله وظاهر هذا القول الخ) (١٣٠) وبما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال إن الذي علم

الله من جهله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة إذ المنة بالخواتم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافقة المنسوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري انتهى لكن اعترض عليه المحتج في حاشيته بقوله فيه بحث لأن قوله كان من الكافرين إذا كان بمعنى أنه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على أنه كان كافراً في الواقع لأن معنى كونه كافراً في علم الله أن الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بأن محمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل لطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظواهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان وإلى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستنجاه أمر الله إياه بالسجود لإيمانه اعتقاداً بأنه أفضل منه والأفضل لا يخفى أن يؤمن بالتخضع للفضل

والإقرار صرح أن يقول إيماناً من حق ولا ينبغي أن يقول إيماناً من أن شاء الله عمل فطر بل ورد جميع ما نقله عن الأشاعرة بقوله وإذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن نفي الصفة كلام سابق على بعض الأشاعرة رده تلك النص بأن السعادة والشقاوة مبطنان فكذلك الإيمان والكفر بقوله إذا وجد من العبد الخ أثبات لأصل المسئلة وقوله والعبد قد يفتي الخ رد لما أبطل في المسئلة وظاهر هذا القول إن البتلى بسوء الخاتمة نموذجاً لكافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجي من أن الحق أنه لا خلاف في المعنى الخ أن معنى قولهم العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة أن العبرة بالإيمان للنجي والكفر المردى بها لأن الإيمان في الحال ليس بإيمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الأم السعادة المعتد بها هذا وهذا دفع ما قيل أنه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طويلاً حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازماً ولا ينبغي أنه يمكن أيضاً دفع ما قيل بأن التصديق ركن لازم بمعنى أنه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الإقرار بأنه يسقط مطلقاً بالنذر وأشار بأدراج أشهر في قوله على ما أشار إليه قوله تعالى وكان من الكافرين الخ إلى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الضرورة وشقاوة السيد وعكس لا ينبغي الحديث لما عرفت أن المراد بالسعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة ويجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت أنه يكتب في بطن أمه سعادة أو يكتب أنه شقي ولا يكتب أنه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال أنه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الأسعاد والأشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الأسعاد ليس تغير صفة حقيقية لأن الأسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة وفي قوله والحق أنه لا خلاف في المعنى نظر لأن الخلاف في أن الإيمان اسم للتصديق والإقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي إرسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو يدونها أرسلتك إلى قوم أو إلى الناس جميعاً أو إلى الثقلين أو بلطهم عني ونحوه من اللفاظ المقيدة لهذا المعنى بكتبك وبهم وفي قوله إرسال الرسل رد على الحكماء قولهم إن الرسالة ليست بإرسال بل بنحو من ثلاثة أوطى الإطلاع على جميع المصائب لاتصال النفس بالمجردات العقلية الخجلة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وتمامها القدرة على التصرف في حيولى العناصر وإظهار خوارق العادات ونائها رؤية الملائكة مصورة وسامع كلامهم ونحوها ومن هذا يستفاد أنهم أنكروا النبوة بالتمام والإلهام وكما أن في إرسال الرسول حكمة كذا في نسخة المصنف إلى ياراد الرسل لأن مصالح الناس متفاوتة بالآزمنة ولهذا نسخ الأحكام وإطلاق الحكمة إشارة إلى أن تعيين حكمه تعالى بما لا يتغير مقدرة العبد وأما المتيقن أن أمثاله لا يخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الإطلاق إلى بعض الحكماء بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والامتنان وبيان حاجتنا إليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس فصلاً إلى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافئنان في الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهدين الفرقين (قوله وفي هذا إشارة إلى أن الأرسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى الوجوب ولم يصرح بلفظ

والتوسل به (قوله لما عرفت) أي أعني (وفي الدين) (الوجوب)

الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المترلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام
فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالاستماع وقوله ولا
يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح
وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاكيد للتأنيث فان المعجزة
آية النبوة وعلامتها اولى بها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنا بقوله
وهي امر يظهر بخلاف المادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المتكبرين على وجه يعجز المتكبرين عن
الايان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي ان تكون
فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي
ان اضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هنا ليست فعل
الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى
لأنها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فاشار بقوله
تظهر على يدي مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف المادة
والاشارة اليه ظاهرة وان تشترط معارضته والاشارة اليه مقتضية عن الاشارة اليها وأن يكون عند
التحدي صريحا كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقا وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على
الصحيح وقوله عند تحدي المتكبرين ظاهرا في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على دعوى
النبوة ولو بالمحظة ولا متأخرا بزمان لا يستاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدي المتكبرين وقد قامت
الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقا للدعوى فلو قال
معجزتي أن أحبي ميتا فأقامت حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة
تصديق الله آياه وثانيهما أن لا يكون مكذبا له كإطلاق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست
برسول الله وأما نطق من له اختيار كإطلاق الانسان الاخرى ونطقه بأنك لست برسول الله فلا
يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهدا الا انطاق الاخرى وبمد الانطاق فهو فاعل
مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطقه فان نطقه داخل في معجزته فكذبه انطاق له بما
يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه وبجواب عن قوت القيد بأن تكذبه قوله عند تحدي المتكبرين فان
التحدي انما يكون لما رضى شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه
مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجاد بأنه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلاية ما قدمناه
ولم يشترط أن يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله في الكتاب
الدال على أنه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث لان التي عرف في صدر الكتاب بانسان بمنه الله تعالى لتبليغ
الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل
المبلغ أعم من المنابر بالنيات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته بلنا
اليه ما أنزل اليه داعيا له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان
قبل البعثة لانه في الجنة ولائمة له هناك وأورد عليه المتع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض
الح) المراد به المحشي الخيالي
(قوله وأورد عليه الح)
المورد هو المحشي الخيالي
(قوله ونحن نقول الح)
اغترض على هذا عند الحكم
اللاهوتي بأنه لا معنى
للتكليف الا بالامر والنهي
وقد تحققنا في مادة حواء
وآدم في الجنة وترتب
الجزاء على ارتكاب النهي
أيضا فتكون دار التكليف
بالنسبة اليها
(ولي الدين)

(قوله وقد جمع الخ) لئلا هو المحتج الخبائي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو الحكم . فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط . (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقال وهو لا يحتل الا وجهها واحداً والاصح

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فني الامة لا تنه التكليف لئلا ليس هناك انسان يصلح ان يكون ائمة وقد جمع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بان من مذهب بقوله تعالى وهزي اليك مجذغ النخلة وامر ام موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنها لما مر ان المرأة لا تكون نبياً فلو كانت رجلاً مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله ونحدي به البغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبلايات الكثيرة للتعدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق المادة عنه حتى كأنه بمنزلة التعدي اذ لو لم يتواتر التعدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجوه) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاتي لان اظهار خارق المادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان المنى فانه تعيين حقيقة النبوة وتبين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه فانبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالين والادليل الاول لم يركب من النبي والاتى فان ما قبل النبوة سبب عادي لجملة نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفضها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا يبنى المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وضرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل بذل ذلك على متابعه لان التعارض ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتاً لا بدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين المحدثين وليس المقصود ذلك فانه كما يتأني قوله تعالى ومنهم من لم تقتصر عليك الاقتصار يتأني التردد ولا يؤمن من أن يدخل فهم من ليس منهم أو يخرج من هو فهم وقاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعتماد وذلك اذا ممي عدد معين أو مررد فقدم الاقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الايمان لا يتأني عدم القصص عن بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله ثم عدم الايمان من دخول ما ليس نبياً مما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فتوكل له على ألف درهم لا يبنى الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتني غير نبي كاذره الشارح فينبني أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فهم فلا يتم الاعلان بالايمان وسبق البعض غير مؤمن به لا بما حله الشارح عليه وبسبب مما ذكره ان الاول ان لا يمين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخالفة عدمه ليس نبياً نياً وان يتوقف في آيات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

هو الاول فالحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم اقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلاً كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى حكماً لئنه وقد يكون لاقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا حكماً لغيره وما نحن فيه من قيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل اقطاعه قلت نعم يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حيثما الجواب إلى السلاوة فلا يبنى وجه قوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولي الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا آحاد بعد دخول أهلها فيها لا مطلقاً (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحة تسليم الجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن

على تقدير صحة تسليم الجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن (وصف)
التقص للمذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جواباً عن التقص كما هنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

وصف المصنف رحمه الله تعالى الأبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع التوبة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الأربعة من مقتضياتها اذ التوبة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا تفن التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا فلا تبطل فائدة البينة والرسالة وفيه نظر لانه يمكن فائدة البحث أن ينال النبي ثواب التوبة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما قل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحلق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنباً أهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى التي دعوته نية فان قلت الصدق والتبليغ في الجملة يكفي فائدة البينة فكيف تبطل الفائدة لولا العصة عن الكذب وعدم التبليغ ؟ قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن البحث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلاً وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقاً حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين تنفي عصمتهم عن الذنب مطلقاً ففيه إشارة الى عصمتهم عن الذنوب وانعائه عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملائم للتوبة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالأولى أن يقول الشارح وفي هذا إشارة الى أن الأبياء معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بالح (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم نعتهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما ينفونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعم غيره على ما يستفاد من كلام الشارح وقوله هنا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبسببه بالاجماع وكذا عن نعت الكافر عند الجمهور الح (قوله فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر) قوله فانه متقولا بطريق الاتحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولاً فردود لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الأبياء وما كان بطريق التواتر قصبان لما يمكن حل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوباً تحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني أسقم على قبل البينة أو على الصغيرة والحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب التوبة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الأول فاختره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الأولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بأسوي الحمل على ترك الأولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الأول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك ان خيرية الامة بحسب كلامهم في الدين وذلك تابع لسكال بينهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة اقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في نوع الانسان بحسب شغل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم قدسها وقد يجعل دليلاً بموتة أن نوحاً أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والأفضل من الأفضل أفضل لكن هذا الحكم لاختلاف لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً أفضلته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

(قوله فانه يقتضي الح)
وأنت خير بان الملائم لقوله
لا يلائم ان يقول فانه يشعر
الح (قوله اندفع ما يقال
الح) قائلاً الخفي الخيالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يخرج الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله ان ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
يمكن فان حل الخصومات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوباً وحملها على
ترك الأولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العام بالخاص كما كان
قبل التوجيه كما لا يخفى
فلا تخمس النسبة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
تأنيلاً بل نقول ما ذكره
تخصيصاً للصرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
أسوي الحمل على ترك
الأولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولاً فانه تخصيصاً
بما يندرج فيه كل نوع
من أنواع ما سوى الحمل
على ترك الأولى
(كفوى)

خلافة على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انا
 اكرم الاولين والاخرين عند الله ولا خرايم (قوله وللملائكة عبادا الخ) أي علو كون الله في القاموس
 البند الانسان حرا كان أورقياً والملك وقد تضمن وصفهم بالعبودية ودكونهم بنات الله اذ الولادة
 بتي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصاة لان الثابت بالأدلة مجرد ذلك وأما العصة
 ضياء وآياتاً فأدلتها متعارضة ظنية لا يفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
 الذكورة والآية لا ضياء ولا آياتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والآية وعدم الوصف بغيرها أيضاً
 لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولادلالة لقوله تعالى وجعلوا للملائكة الذين
 هم عباد الرحمن انا على نفي الآيوة لا محتمل أن يكون القدم على جعل الجميع انا وليس لك أن
 تستدل على الوصف بالذكورة والآيوة بأن ظاهراً استثناء ايليس عن الملائكة دل على انه ملك وآيات
 القوية له في قوله تعالى أفتخذونه وذريته أولياء دل على ان له اتى قبت الذكروا لا في الملك لان
 الاستثناء بعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لتزعم
 عن الاعين وذلك يلقى بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستر (قوله والله تعالى كتب أنزلها
 على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب إشارة الى أن العدد لم يثبت بذلك يفيد اليقين فالأولى ترك العدد في
 النسبة لتلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ما ورد ان
 المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني بحجج الى التكلف ولم
 يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الايام مخصوص بالرسول لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
 رسولا قبل أنزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الأولى كما يتوهم بل لا اختيار الأولى وقوله وبين
 فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا التناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد
 في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المدوع
 وفيه انه لا قائمة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل
 قوله وهو واحد يعني ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
 كلام الله تعالى واحد في نفسه وإنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلفاً
 بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرع (قوله وللمعراج برسول الله محمد
 صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر المعراج الا أنه أطلق المعراج وأراد المعراج إشارة الى أن المعراج
 كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
 غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تخرج منه الملائكة الى السماء إحدى عارضته من الياقوت
 الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر وأحدى درجاته من الفضة والاخرى من الذهب متكلة
 بالدرر والبواقي وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح وراه المختصر فلاجله ينظر جداً
 ويبلغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
 الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر يجمع
 بين كلام عائشة وغيره بعبور تعدد المعراج وأما ما قاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
 هو المحشي الخياي (قوله
 فجعل الخ) الجامع هو
 المحشي الخياي (قوله وبعضهم
 الخ) المراد به المحشي الخياي
 (ولي الدين)

(قوله يريد به خارق الخ) يعني ان كلمة ماعبرة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) تحريته بالامان والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو المحشي الخيالي
(قوله وقيل الخ) قاله
هو المحشي الخيالي حيث
قال قالوا الخ (قوله
واعترض عليه الخ)
لمعارض هو المحشي الخيالي
(قوله وما يقال الخ)
قاله المحشي الخيالي (قوله
قد يقال وبه يظهر الخ)
قاله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر الخ)
القاتل هو الخيالي
حيث قال قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال
عليه السلام والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد
التيين والمرسلين على
أحد أفضل من أبي بكر
ومثل هذا السوق لا يثبت
أفضلية المذكور وبه
يظهر الخ والضمير في به
راجع الى الحديث الشريف
والفرض ذكر دليل يدل
على أفضلية أبي بكر من
غير الانبياء لا يبان وجه
الاحنية بأنه هو الموافق
لقوله عليه السلام وظهور
ان أبا بكر أفضل من سائر
الامم وقد حمله هذا المحشي
على ذلك وأرجح ضمير

مبني على أنها كانت في زمن الشرايع صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس شيء ولا ينبغي أن يصنف اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كمال البعد أن تمنع بمعرفة أيام صفرها ولا تحقّقها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام ورويته صلى الله تعالى عليه وسلم لزمه في هذه البلية بما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة وآيات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو ببصره والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط فيه التوقف لان شياً من أدلة الطرفين لا يثبت اليقين والمسلوك يعني (قوله المعارف بالله وصفاته حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائم الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما لاه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزيد معرفة الا أن يقال المراد حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تخصيص وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تخصيص مدة مديدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فلا يكون مقروناً بالامان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك والمقصود ضبط خارق للمادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير جاهر لانه ان وافق الفرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان ميلة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه الموراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعوثة واهانة واعتراض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الجبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بيند قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لذكرها والثاني لسانان عليهما السلام لا يرد ما يقال للمعجزة ما قارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافي ما سيرد ان كرامة الولي معجزة للهي الا أن يقال ما سألني مسأحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسأحة لا يخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدلت للمعجزة المتكررة بالكرامة الاولى) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي منا وتفيد للمعجزة بالمتكررة لاخراج أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينبغي باب آيات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الآيات لانها معجزة بمعنى كالمعجزة في آيات دعوى النبوة والا فإلزام يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن قض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتاً لا تبس بالمعجزة فينبذ باب آيات النبوة فا هو جوابهم عنه جواباً وينبغي أن لا يخص انكار المعجزة بالكرامة بل بمطلق خارق للمادة كرامة كآية أو استدراج (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق هو الافضلية لا الثبوت على ما هو المفهوم لانه قد يقال وبه يظهر ان أبا بكر أفضل من سائر

به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كهوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تقت افضل من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان افضل امة نبي
 افضل الامم لان امة افضل الامم واردة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تقتضي بعيسى متفقين بادريس
 وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بأنه سبخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
 درجة الانبياء ورد أيضا انه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي بمن استشهد زمن حياته
 كعزوة جعفر وغيرها رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبو بكر رضي الله عنه
 افضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض
 مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصديق
 لكن في الصحاح الصديق مثل الصيق الدائم الصديق ويكون الذي يصدق قوله بالاحل هذا
 ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لا لما قاله الشارح من أنه صدق النبي
 في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير أنه سمي بالصديق في قصة
 المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنوة محمد
 بتصدقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
 الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس اولاه فرق بين
 الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
 الخ) لادخل فيها هو بسدده لقوله قال ولو كان عندي الخ الا انه أراد انعام رواية الحديث وكأنما
 سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من اسمائه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
 فالتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها على غيرها قل كما ورد في شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى
 اليه عقل وان أريد كثرة ما بسدده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
 عنه كمال الظهور ونحن قول كأن وجه التوقف انه جمل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
 يشعربه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضي التوقف في
 تفضيلها على غيرها أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) بشران مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الفضيلة التي
 حكم بها السلف لدليل كان لم يقله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا الايلا ثم كلام المصنف وقوله توفي
 على صفة المجهول والبلغاء لبناء للمروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
 ولا خج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من
 قرش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بايضا لمن فيها
 وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صبة لكامل جلالته في الدين وعدم مساعته في أمر
 يعني بتابع الحق وان كان مرار في نصر محبه رضي الله تعالى عنه حين المباشرة بذكره لتكون
 المباشرة بلا ضرر وعن علي * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة
 شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري في تبصرة الأدلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقتلوا الامام
 أسلمهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتى
 اجتمعوا عليه يدل على انه جمل الخلافة مشتركة بينهم ومباني من الشارح ما يدل على انه ذهب
 اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لوهي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير ومائشة رضي الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد برأيتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في أنه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يفتنى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولو لا ذلك لوجب ان يتنادى لاحكامه القوة ويطلب منه القصاص عن القتلة (قوله وامل المراد ان الخلافة السكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة) يحجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البني حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعه الحق وبعد في بحث لان حصر الخلافة السكاملة في ثلاثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة قالوا فظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مساعة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله واتما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسماً وغلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكمي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كما أشار إليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سماً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سماً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في السكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المقتضى الى هلاك الجميع لما اتانا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لصالح عائدة الى الخلق معاناً ومعاداً فمع قوتها بمجئ نظام العالم ونفضي الى ما يفضي فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في قتلهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغار جمع صغيرة كالتنائم جمع غنمة وقوله فان قيل الخ اتما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرسالة العامة في الدنيا ليصح قوله اماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام وحينئذ قوله فان انتظم الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قالوا لعل ليس بشيء وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون مبتهم مئة جاهلية يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين ونسبهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قاله المحشي الخيالي (قوله وهذا ظاهر البطلان الخ) وأنت خير بان نزاع معاوية ما كان في خلافة بل في طلب قتلة عثمان رضي الله عنه أولاً وتوقف على رضي الله تعالى عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ماضياً (قوله وقيل الخ) قاله المحشي الخيالي وكذا الجيب (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قرشي (قوله وبهذا

اندفع ما أورد الخ) المورد هو الحش الحشائي (قوله ومن الجانب ما قيل الخ) قائله الحش الحشائي (قوله وما قيل إن الظلم الخ) قائله الحش الحشائي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله الحش الحشائي (قوله قبل سى الخ) قائله الحش الحشائي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى أن هذا مما يستحيل عادة (قوله أما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر أنه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصته أيام اماته) فيه أنه إن كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز أن يقطعوا بعصته في ذلك الوقت بأن يقطعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأبصاره يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي أن يدفع ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما تدفع به الملاوة فقط (أحسن)

عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أمي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه إنما تلازم العصبة لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار وعصولة تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لجزواضطرار بدليل أن الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل بقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكراماً وبهذا الجواب يتدفع الاشكال بعد الخلقاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى أن ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي الحق والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص بمبي هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحيث تجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآباءه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون به قال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه أن كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وإن كانت أكثر استمالاً في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل) لا يخفى أن الاولوية تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوى يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولوية تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كافي كتب القوم ومن شرط عصمة الامام إنما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انفق على خلافة أبي بكر مع أن أهل الاجماع لم يقطعوا بعصته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمة لا العلم بعصته وعدم القطع إنما يتأني الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط قيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على أنه نجبه عليه أنه لو تم هذا ثبتت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع أن غير المعصوم ظالم ومن الجانب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم المدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والإصلاح ولا تكن مبصر الدفع ما توهمت وروده على أن تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يرأى في التمرحات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها واستقاء للملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وحقق المرء بالظلم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعبد التوبة عدوله عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله أنها خاصية في نفس الشخصين أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن قاصداً والمراد بالحقنة التكليف قبل سى بها اذ به يتجن الله عباده ويبارهم أيها

ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما تدفع به الملاوة فقط (كتموي) (أحسن)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخطاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قبل لا يقال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) للورد هو الخشي الخيالي (قوله وقد عرفت أن الداعي الخ) وذلك حيث قال آتاني شرح قوله والجواب المتع على أن تعريف العصة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والفرض من هذا النفل آيات المناجحة فالأولى إيراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في أن مباحث الإمامة بمذاهب الفروع البقية ترجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات الخصوصية من فروع الكفائيات وهي أمور كلية تتعلق بها (٢٣٩) مصالح دينية أو دنيوية لا ينظم

الامر إلا بمصالحها فيقتصد الشارع بمصالحها في الجملة من غير أن يقتصد بمصالحها من كل فرد ولا يختص في ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للإمام من إمام محي الدين وقيم السنة ونصف المظلومين ويستوفي الحقوق وينصها وتواضعها انتهى (قوله لا يقال هنا الخ) قائله الخشي الخيالي (ولي الدين)

أحسن عملاً (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وإن واقعهم بعض أهل السنة حتى الأشعري على ما في الكفاية وأما ما أوردته على جعل الإمامة شوري كان الأولي بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الأمة شوري وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب إمامين مستقلين وشجاعة الإمام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر وإقامة المقابلة مع العدو وإن لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الإمام بالفسق) قبل لا يقال بل ينزل لقوله تعالى لا يقال عهدى للظالمين فإن النيل بمعنى الوصول وهو آتي ابتداءً وزماني بقاءً لا تأت قول الوصول بالمعنى المصدري أمراً في إبقائه وأما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الأول على أن صيغ الإفعال لا تحدث هذا وميناه على التفتة عن أن مجرد الفسق يوجب ظمناً بل الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة وأورد على قوله لأن العصة ليست بشرط ابتداءه أنه إن أريد بالعصة ملكة الاجتناب فلا تقرب إذا المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وإن أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداءً ممنوع إذ قالوا تشترط العدالة في الإمام لأن الفاسق لا يصح لأمير الدين ولا وثوقاً وأوامره هذا وميناه على صرف تعريف العصة عن ظاهره وحله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن الداعي إليه ضيق (قوله قلنا أنه المفرغ من مفاصل علم الكلام) جعل الإمامة من مفاصل علم الكلام على أهل أهل السنة مسأحة قال صاحب المواقف ومباحث الإمامة عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا لحقيقة الأمر تقتضي أن يجمع إيراد مباحث الإمامة مع إيراد هذه المباحث في الحاجة إلى الاعتناء بالذكور (قوله ظناً أنه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا إنما يتم في الأشخاص وأما في الأنواع كما كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لأنه يعلم من ترتيب الثمن على الوصف أنه المناط وفي قوله فتحن لا نتوقف في شأنه مناقشة لما قاله النزالي في الأحياء في لئنة الأشخاص خطر فلنجتبه ولا خطر في السكوت عن لئنة إبليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لأن النبي يكون في المحالات فلو تمني مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظمناً) فيه أن كون الفسق مذكراً عما لا يفيد شيئاً في المقام لأن المدعى هو أن الإمام لا ينزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الإصلاح بالتوبة فاعتراض عليه المعتضد بالفسق المسقط للعدالة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج

إلى الجواب الذي ذكره القائل وهو الخشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الإصلاح بالتوبة فليس شيء من السؤال والجواب مبنيًا على التفتة عما مضى ويبدل على ما قلنا كلام المعتضد وهو الخشي صلاح الدين حيث قاله الفسق يتم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والخصي الخيالي طوى لاراحل لظهور الأمر في المقام (قوله وميناه على صرف تعريف العصة الخ) ليس مبنياً على ذلك فإن حاصل السؤال هو التردد في العصة المذكورة في الدليلين أن يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصة عن ظاهره كما لا يخفى (كقوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قاله الخشحي الحلي وعلى هذا جري كلام أكثر المحققين أقول اشكال التاخر بان على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي للتقي عن أبي خيفة رحمه الله ان لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفي الخلاصة الرافضي ان كان يبس الشيخين وبلغها فهو كافر وان كان يفضل علياً رضي الله تعالى عنه عليها فهو مبتدع كذا في البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي خيفة اللهم الا ان يدعي ان ما في للتقي رواية غير مشهورة وما ذكر في الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للخشحي الحلي (قوله وبأجوج الخ) وفي الصحاح قال الاخفش من همز بأجوج وماجوج يحمل الالف من الاصل يقول بأجوج يفعل وماجوج يفعل كانه من أجيج النار قال ومن لا يهزم يحمل الالفين زائدتين يقول بأجوج من يجبت وماجوج من مجبت وهما غير مصروفين (قوله من الحيل) وزاد صاحب الكشاف (٢٤٠) والديلم (قوله من أج العظيم) وهو ذكر العامة (ولي الدين)

بريه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المدوم الممكن ثابت في الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت في العلم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدماء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة يضمنان ويمكن أن يقال ثبت تقع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأتمموا مقتون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايمان في الاجابة لا يحصل عالم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب في أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من اشراط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سارون الى متى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معاً عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتش فيه هذا كافر وبأجوج وماجوج من لا يهزمها يحمل الالفين زائدتين من يحج ويحج وقرأ رؤية أجوج وماجوج وأبو معاذ يعجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قيتان من ولد يافث بن نوح وقيل بأجوج من الترك وماجوج من الحيل وهما اسمان أعجيبان بدليل منع الصرف وقيل عريان من أج العظيم اذا أسرع وأصابها الهزكاً قرأ عاصم ومنع صرفها للتأنيث والتعريف (قوله والمجهد) أي المستدل (في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليه السلام الدماء يرد البلاء) اشار الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بالرد والاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون القرض من قوله رد التمسك بسنم تبدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الاتفاء لهذا القول من سيد الامياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) الظاهر انه رد للتسكين أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا ينفع الاموات بشيء من

أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر اللوجوات وأما الثاني فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يجزى أحد من أهل القصور بشيء من أفعال أبواب المنور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعي فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والسياء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعقاب رافعاً لاهل العقاب فالضرع والابتهاال والصدقة والنوال أولى بالنفع على أنه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتيب على دفعه فلا يكون اجابة قيل ياتي عن هذا الجواز قوله تعالى في سورة الحجر فانك من المنظرين بالقضاء فانه يدل على الترتيب ورد بان الكلام ههنا على ما هو في سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بانه لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية الساعة والحديث الشريف ورد أيضاً بانه لما كانت الأدلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تخاض في أدلتها فلا ضرورة وفي اجراء المناقشة فيها تأمل (كفوي)

بخطي) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاحاطة الخروج عن عبدة التكليف فعل الأول ليس دعوى الإصابة في مسائل الأصول المخالفين مطلقاً إذ الحكم في الأصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الأصول إذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً في المسائل الاجتهادية ما أدى إليه رأي المجتهد) هكذا وقت عبارته في التلويح ولعله سهو لأن أم التمسك لازمة لمهزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخرة المهمة والعبارة الصحيحة اختلافهم في أن الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكماً عاماً على حسب ما يؤدي إليه رأي المجتهد وعبارة التقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على أن عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهد مجتهد (قوله إما أن لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون المنور عليه لا عن دليل بمنزلة من يتر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد ما مور بطله (أو ظني) والمجتهد غير مكلف بإصابتها لغرضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اجماع مع فقداته فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم انما الخلاف في انه خطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب إشارة إلى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد ما مور بطله فاختلف في استحقاق الخطي الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الأول قوله تعالى فقهناها سليمان والضحية للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومما ما أفتى به النقيب وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذکر جهة أنه كان تفهم سليمان ببعض لطائف الله من غير أسباب اجتهاده ارحاماً لثبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهم أو فهمها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث حارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الأصول والثالث من الأدلة دليل الإجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على ثبات ان القياس مظهر لا مثبت والافتد الخصم القياس مثبت ورد بأن الحكم الاجتهادي أهم من الثابت بالقياس أو يفهم من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفع ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الإجماع وإذا ثبت وحدته في صورة القياس بالإجماع ثبت في الكل به قافهم والرابع من الأدلة الاستدلال بالمقول وهو انه لا فرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الأشخاص في التصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مشله وبهنا اندفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي فلا هرب وان أريد بالنسبة إلى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة ثم نجا انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله وبهذا اندفع ما قيل الخ) قاله الحنفي الحياي (ولي الدين)

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من التشرح في قوله في شرح التقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان
 الاضافة لازمة فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح السكأن في بيان التوضيح الذي هو شرح التقيح وأما على ما ذكره المحشي
 فيكون التشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو التشرح في شرح التوضيح
 فيلزم كون التشرح في التشرح قليلاً (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال
 وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير
 الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من انصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ)
 يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم امثلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
 مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) على ما نقل في التقریب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل

مطلقاً من الملائكة ثم الرسل
 من الملائكة على من سواهم
 من البشر والملائكة ثم
 عموم الملائكة على عموم
 البشر وهذا ما عليه أصحاب
 أبي حنيفة وكثير من
 الشافعية والاشعرية ومنهم
 من عم تفضيل الكل
 من نوع الانسان فيما كان
 أو ولياً ومنهم من فضل
 الكرويين من الملائكة
 مطلقاً ثم الرسل من البشر
 ثم الكل منهم ثم عموم
 الملائكة على عموم البشر
 وهذا ما عليه الامام غير الدين
 الرازي وبه يشعر كلام
 في شرح التقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة)
 به على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام مانوي الرسل
 من اقباء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلاً والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه
 السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو
 كان الامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجليح والمثلة مما يكتفي
 فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضاً مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع
 عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بالآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل
 عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على
 رسل الملائكة وبذلك ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
 على رسل الملائكة فان حاصله انما لا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضل الجميع
 على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد
 لم يقب له ما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المثلة ظنية الخ دفع لما يجبه به تخصيص البعض
 من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد
 عليه ان الملائكة لم صفات فاضلة في مقابلة اعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء
 ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك لمنع من جهة في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة
 البشر أعني اقباء المؤمنين أيضاً فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم القول بتفضيل الرسل على
 الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل قافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المثلة
 ومثلة تفضيل الأئمة ليست بما يبدع الناهب الى أحد طرفيها اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان
 سلم من الظن وما يحل بتعظيم في المثنتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأما كثر الناس غافلون عنه (قوله على
 سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة
 الخ) المورد والحجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك لمنع من جهة) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضاً) أي
 كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالدلالة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل
 فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه وبكرب
 المزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفو)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
وللائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويتلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترتي بذكر اللائكة المقرين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال المعجبة برده وصف
للائكة المقرين فانه ينشر بان الترتي باعتبار قربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتعينهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين يقدرون على
الافعال المعجبة * بحمدك يا من وقتنا لآتمام هذه الفوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائدا الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائدا على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لانكنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائدا

لنا الشيطان الجاحد وصل

الله على سيدنا محمد

النبي الامي وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا سارت أصبح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)

لصاحبها الفقير الى الله الفنى فرج الله زكي الكردي الكائن محلها

بدرج المسط بالجليلة بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي اليضاوي
أيضا حيث قال بمصر محبا
في تفسير سورة النبأ
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخياطي من أوله
الح قراءة تحقيق وتحقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للفقير لكن
لكثرة اشتغالنا بأثر الدروس
لم يتيسر لنا الخدمة بكاملها
وان وقتنا لله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
اللهم يسر * كتبه ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول سنة ثمان عشرة
ومائة واثم في القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين

7

7
7
7

7

7

7

7

7

7

7

7
7

7

7

7

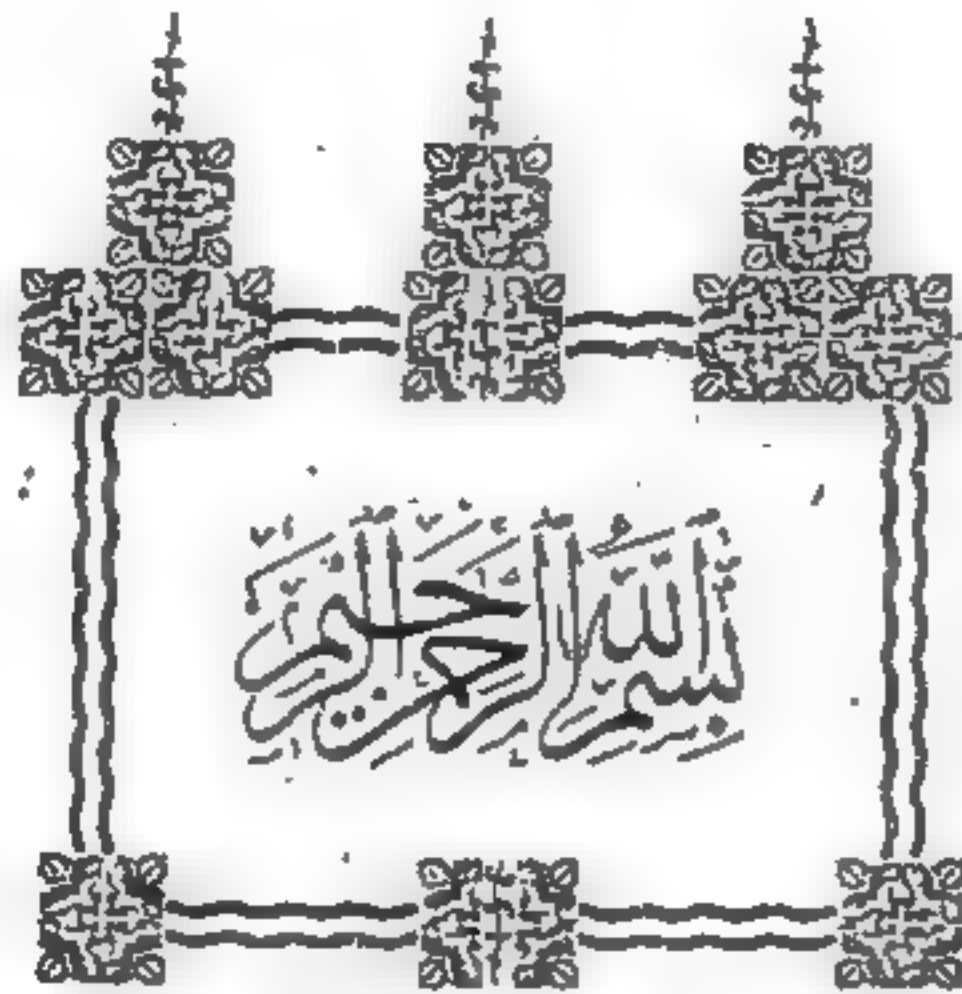
حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النسفية

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشرف على الخيالي المذكور أيضاً

نفيه

كل من تجاسر على إعادة طبع هذه المجموعة
يحاكم قانوناً ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلية) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
الكاظم مركزها بدرب المسمط بحالمة مصر الخفية سنة ١٣٢٩
هجريه على صاحبها افضل الصلاة وازكي التحية



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الطهيم المنحفين
لأعلى الطبقات من دار
النعم (قال الحنفي البليغ)
السكامل في العلم الكبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بلطفه
الخطير بدمائهم بالتسمية
الحمد لله أقول هكذا ينبغي
لكامل محض أن يني أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وإمامه ويدعو له
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
عنه المعاملة والتحرر إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالتحميد) أنما ذكر التعقيب
ولم يكتب بقوله بدمائهم

(قوله الكتاب الح) المفتح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الح) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة تالياً (قوله من تعارضها) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضي كل منهما يتأني مقتضى الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الح) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله رسي وأول ما خلق الله العرش (قوله للاستعانة الح) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أجز وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجز
(قوله لا يتأني الاستعانة الح) فلا استعانة بسم الله لا يتأني الاستعانة بحمد الله (قوله أول الملائكة الح)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملاياً بسم الله فهو أجز وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله نعم وقوع الح) الظاهر أن يقال إن الملائكة نعم ذكر النبي على وجه الجزئية وذكره
قول الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملاية الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملاية
المتبدي بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الح) فيه أن هذا على تقدير صحة التماس يكون فيما
يمكن أن يجعل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الح) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشئ فإذا وقع الابتداء بجزء الحمدلة في أن كان الابتداء
ملاياً في ذلك الآزله وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقب البسملة بلا فصل بينهما بشئ
فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشتمارا بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما يحصل بالتفريق
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لفاك في الظاهر
وايضاً لزم ذكره بعد ذكر
اقول وحذراً عن توهم
التبني في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
نفي لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشيوع
بين الناس لا يلزم ان يكون
كذلك لكن بحق الصابة
ان يقول بل بما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الوصول غير
مستحسن (قوله وامثال
الحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل امر ذي بال
لم يبدأ باسم الله فهو أبتر
وقوله عليه السلام كل امر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع أو أجذم وذي بال
أي ذي شأن وخطرو قيل
أي ذي قلب لشرفه وعلوه
والظاهر هو الاول والاخر
هو مقطوع الذنب وايضا
الاخر هو الذي لا عقب له
وكل امر أقطع من الخبر
أخره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهيمة الجدية ان الاتصال بالجملة والبسطة معا وهذا معني كون ان الابتداء ان التلبس
بينهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التصف لكه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروء (قوله ان الابتداء ان التلبس بهما) أي بالبسطة والجملة عرفاً لا حقيقة لان ان التلبس بالبسطة
قدم على ان التلبس بالجملة (قوله في الحاشية ولا يقصد فيه معني السكال ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كافي الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع فتأمل (قوله يحمل على السكال الخ) قال في الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل الا بالكلف
الخ فيه انه منقوض بكلامه تعالى (قوله على السكال الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحل على السكال
يحمل ان يحمل الباء للبيبة انتهى كلامه وفيه ان سبب السكال هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملابسة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية
اذلاستاد للملابسة حيث انتهى كلامه اذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فافاً كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوى النبوة التي عليه
السلام فالجج دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبى عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الحجج الى الضمير قيد الاستقراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للتوهم مجرى
المحقق (قوله تعريض الواو عنها الخ) لا بطريق المعطف حتى يلزم الجمع بين الواو وأما لان المعوض
والمعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرح) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقعان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية فان قلت أولاً العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساساً يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
للمسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ثم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لأساسها من حيث هو أساساً فليتأمل
انتهى كلامه وقوله أولاً الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلاً على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعني ان كما عندك دليلاً
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولاً الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلان لم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

من تعلم القرآن ثم ليس
لبي الله تعالى وهو أجزم
وأجزم منها كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبراً لكنهما في المعنى أمران
فيلزم الاشتغال قبل يحصل
بمجرد ذكر البسطة والجدلة
كيف ما كان ولا دخل
فيه للتعقيب أجيب بأن
تقديم الخبر ليس بالحصر
وإن سلم فهو أغايفد بالنسبة
إلى المجموع لا بالنسبة إلى
كل واحد من الأمور الثلاثة
نوله وما يتوهم من تعارضهما
فمدفوع لما يحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المستند أو يحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي (لكنه ناسخ لظهور
المراد ولا يخفى أن التفصّل
المذكورة إن حملت على
مادة الخلق يتوجه عليها
للمنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فيها ويمكن
الجواب بوجوه صرح
المحتش رحمه الله بجوابين
منها وأيضاً يجوز الحمل
على الاضافي فيها لنسول
الاضافة للحقيقي أيضاً
اللهم إلا أن يراد بقوله
فمدفوع الدفع الواقع فيما

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتقاد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات
الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لا اعتدادها وليس هذا
كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس
وإن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذاً أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وإن سلم قلنا ثبت
بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام
أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ثابت بأصل الدليل فلم تكن معارضة
وقوله الحصر المذكور في الخ (أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز
توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الأولي الخ) أي قول
الشارح مبنى علم الشرائع والأحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ)
فلها غنصة بالكلام (قوله باعتبار نفسه الخ) وأما قال باعتبار نفسه معنى يحسبني لانه لم يتضمن
معنى يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل
أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر للقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال
الخ لانه بتقدير المبتدأ في المصطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف
الانثائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذ لا مجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر إلى آخر الخ)
أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها إيجاباً في القضية الموجبة وسلباً في القضية
النافية (قوله وادراك وقوع النسبة الخ) أي أدراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية وهو ما سماه
الحكماء تصديقاً وجعله الأمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح
الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما
ينبغي وكلا وجوب مثلك للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد هنا الخ) اذ يكون حينئذ معنى
قول الشارح الأحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ أن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
الماخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالمثل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية
المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا
يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل
في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يتم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب
فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وإن عم الخ) بأن يراد به ما يتم فعل الجوارح
وفعل القلب (قوله الفعل النخ) في قوله بأفعال المكلفين النخ (قوله الاعتقاد النخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل
القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام
كلها والظاهر السابق إلى الفهم فكذا الحال في قسمه وقريبه فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق
في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام على أن بيان الوجوب ونحوه في الكلام في
غاية التدرة بالتعريف عنه بما يتعلق به في غاية البركاكة انتهى كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق
العلم بالفرقة الأولى بين الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (قوله
فكذا الحال في قسمه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الأحكام الشرعية بمعنى الخطابات

مضي المشهور في بين الناس
(قوله محمد بن علي بن شرف العلم
الح) الظاهر ان مراد الشارح
أن يدفع أولا قول من
قال ليس للكلام شرف
وعاقبة جيدة لانه لو كان
لما عمل الصحابة والتابعون
تدوينه لانهم في أعلى طبقات
العلم وطلب الخيرات
والحساب حتى يتسره بعد
دفع هذا القول بيان شرف
العلم وغايته فالمقصود عكس
ما ذكره الخشبي كما يظهر
بالتأمل (قوله ولو كان له
شرف) أي لو كان لعل
الكلام شرف وعاقبة جيدة
فالضير للعلم لا للتدوين
(قوله متعلق بقوله
مستغنين) الظاهر انه متعلق
بكان بعد تقييده بقوله
مستغنين وكان مراد الخشبي
أيضا هذا كما يؤيده ما نقل
عنه في توجيه الاهتمام
ويمكن أن يقال ان المحمول
في هذه القضية قوله
مستغنين وكان قديما يدل
على اقتران مضمون الجملة
بالماضي لان المحمول كان
ومستغنين مفعوله وقيدله
وظاهر ان العلة انما تكون
للمحمول لا لتقييده الا نادرا

كون معلومات العلم ومساائل تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومساائله في الفرقة الثانية
تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل
قليلا في مسائله وهو ظاهر وقوله بما يتعاقب به الخ يعني بعض ما يتعاقب (قوله في العلم بالوجوب الخ)
الظاهر ان يقال في الوجوب لان ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان
وجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوده واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة
الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع
الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ
من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فينبذ لا يكون قيد الشرعية
مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيذا لشرعية الحكم
فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد
الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما الذي الاول الخ) أي
النسبة التامة وهذا الذي هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم
النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعاقب الخ أن النسبة التامة المأخوذة
من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة
التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم بالتصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر
فكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع
أو اللاتوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابيات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق
بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابيات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم
المتعلق بالايجابيات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي
علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابيات والسلوب تعلق المعلومات
التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن المسئلة فيكون تعلقه بالايجابيات والسلوب تعلق المسئلة
التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق
على مذهب الحكماء كانت الايجابيات والسلوب تصديقات تتعلق بالعلم بمعنى التصديقات بها تعلق النبي
بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها
التي هي الايجابيات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب
التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العدل في الاولى
وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يستبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني
ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يستبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العدل لكن الثاني أولى
إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

أولي منها انتهى كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الأولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله
 بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي
 الوجوب والاباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي تعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولى
 وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاستدلال الخ) بأن يراد بالأحكام النسبة التامة (قوله بطريقه الخ)
 أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرقا المعتقد في الثانية مثل وجوب الإيمان (قوله
 أو التصديق الخ) بأن يراد بالأحكام الإيجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله
 المعتقدات الخ) لأن طرق الاستدلال وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله في ثبوت الخ)
 أي حين أن يراد بتعلق الأحكام بكيفية العمل في الأولى وبالاعتقاد في الثانية تعلق الاستدلال بطريقه
 يكون العمل والكيفية طرفين للاستدلال أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا
 فيكون فيه إشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق
 بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع
 المسئلة فيكون فيه أيضاً إشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد
 للدليل الأول (قوله ثم أنه ينبغي الخ) رد للدليل الثاني (قوله والجور مقدم الخ) أي كاشته النجاسة
 بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الفارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا
 القيل فإن المقدم هنا مجموع الجار والجور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله
 لأن حجة الإجماع الخ) أي كون الإجماع حجة حاصلة أن كون الإجماع من الأحكام الاعتقادية
 كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من
 مسائل أصول الخ) وأنت خير بأن موضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية من حيث آياتها للأحكام
 الشرعية والإجماع من جهتها ولو كان كون الإجماع حجة من مسائل الأصول لزم إثبات ما هو من
 جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه مل في علم آخر فتبين أن كون الإجماع حجة ليس
 من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون
 الإجماع حجة وقوله على أن موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الأدلة الشرعية (قوله بأن
 موضوعه أهم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به آيات العقائد الدينية (قوله وأما غيره الخ)
 أي عند من يقول بأن موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة
 في الخارج (قوله وثابته الخ) أي قائمته وهي كون ذلك العلم محتاجا إليه في العقائد الإسلامية (قوله
 قدم عليه الخ) وقيل قسم ليقبل الذهن الحكم الممثل إذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ)
 قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل النية بالدليل الذي هو الأصل ومثل ورود الحكم
 ابتداء مدلالا فإنه لا ينافيه الشبهة حينئذ من أول الأمر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم
 وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جعل الدليل معارفاً لنبول الذهن القديمي
 وقوله وأمثال ذلك الخ كإزالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله أن قلت الخ) حاصل
 السؤال أن التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لأنه من
 معرفة الأحكام ولا يصدق عليها أنها تفيد معرفة الأحكام (قوله نفس معرفة الأحكام الخ) كما

(قوله)

(قوله ألا يرى أنه الى
 قوله مع أنه من التابعين)
 تأييد لكونه استثناء
 الامور المذكورة في الشرح
 فإنه لما دون مالك عند ظهور
 القبة مع أنه من التابعين
 وهم لا يرتكون للتأني
 والثبت علم الحق ترك الاوائل
 اصفاء عقائدهم وسحبهم
 بالأحكام العملية والعلمية
 بسبب تعلقهم عن مشكاة النبوة
 ورويتهم أعماله ولا مجال
 لمؤمن على خلافه ولقائل
 أن يقول لو كانت لعلم
 الكلام أيضاً شرف وعاقبة
 لدون البصري أو مالك أو
 غيرها من الأئمة المسائل
 الكلامية أيضاً لوقوع
 الاختلاف فيها أيضاً فتركهم
 مع ظهور الخلاف والفتن
 يدل على عدم الشرف
 وعلى صدق الأحاديث
 المروية في النهي عن
 الاستئصال ببحث الذات
 والصفات والقضاء والقدر
 فقال الشارح ولعله الواقع
 الخ عطف على قوله لصفاء
 عقائدهم قبل علة الاستثناء
 عن تدوين علم الفقه كما
 أن المعطوف علة للاستثناء
 عن تدوين الكلام وقوله
 فيما بعد بالنظر والاستدلال

قرر الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب
 ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منماً للمعنى أي
 لا يلزم ان الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام بل لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله
 المعروف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وانما قلنا انه سنداً أخص لاحتمال أن يكون المعروف
 الملكة فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد
 معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعنى قوله المعروف هو للمسائل المدللة الخ ان هذا التعريف
 تعريف العلم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل
 وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فقول المحض المعروف هنا هو المسائل
 المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الاقادة
 كما قال خير الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالى ومن الين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة
 في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني
 في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدة للعلم وهذا
 بما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالى يحصل به (قوله ولك ان تقول الخ)
 حاصل الجواب الثاني منع الكبري مع السند الاخص أى لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها
 تفيد معرفة الاحكام بلواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المقاد معرفة الاحكام
 الجزئية (قوله وقد يقال التناثر الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات
 الاحكام العملية بناء على التناثر الاعتبارى وفيه بحث وهو ان الشارح لم يصرحنا التناثر كما اعتبره من
 قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة
 الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم
 يشعر بان المسمى بالفقه هو المندون فتدبر المسائل لا يتأني اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على
 أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية واما على ما في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة
 بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجهد لا غير وهذا التوجيه لا يتأني في الجواب
 الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام
 وهذا المعنى لا يحصل الا للقليل (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاها المقلد على الجواب ان لو كان
 الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منماً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد
 الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسدود (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم قلعة المقلد
 قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلاساؤال
 ولا جواب بقوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فقاها المقلد وقوله ولا
 جواب أي بغاية ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعرف
 الاحكام للاستراق الخ) أي اللام في الاحكام للاستراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالى
 بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استدالياً بل علمه بهضه
 استدلالى وبضه حدسى فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله
 والاجتهاد والاستنباط
 ناظر الى علم الفقه ولا يخفى
 ان التخصيص جائز في المقامين
 وان كان الظاهر ما ذكره
 القائل (قوله ان قلت الفقه
 نفس معرفة الاحكام
 لا ما يفيدها) فلا يصح
 تعريف المعرفة بما ذكر
 وحاصل الجواب ان
 المعروف والمحدود هنا
 هو المسائل المدللة لا المعرفة
 ويصح تعريف المسائل
 بما ذكر فان من طالها
 ووقف على أدلتها حصل له
 معرفة الاحكام فيكون
 مفيداً للاحكام ولا أورد
 عليه ان كون المعلوم مفيد
 العلم لا لم يتصور به تحصيل
 اشار الى جوابه فيما نقل
 عنه وهذا القدر كاف في
 اطلاق الاقادة كما يقال
 خير الرسول يفيد العلم
 الاستدلالى أي يفيد العلم
 بسبب الاستدلال بان يقال
 هذا خبر من ادعى النبوة
 وأظهر المعجزة فلما أورد
 عليه ان هذا القياس يشعر
 بان المراد بالمسائل الالفاظ
 الدالة عليها ولم يرد اطلاق
 اسم العلم عليها في شيء من
 الاستعمالات قال ومن الين

في ذلك الخ يعني ان المراد
من خبر الرسول للمعنى
لا لفظ فان كنت في شك
فقلهم معنى قولنا مقدمة في
كذا الخ بين صريح فباذكرنا
(قوله) وان كان قول الفقه
الخ يعني لو سلمنا ان الفقه
هو نفس المعرفة لصدق
التعريف عليها أيضا فان
المراد من الموصول معرفة
الاحكام الكلية ومن
للمذكورة صريحا معرفة
الاحكام الجزئية وأورد
عليه ان استفاد من الادلة
التفصيلية للمعرفة الكلية
لا المعرفة الجزئية وأجيب
بان المعرفة الجزئية أيضا
مستفادة منها بالواسطة وبان
الضمير في أدلتها راجع
الى ما باعتبار أنها عبارة عن
المعرفة وهذا الجواب مع
هذه التكاليف لا يجرى
في قوله ومعرفة أحوال
الادلة اجمالا فانه لا يجوز
أن تحمل المعرفة هناك على
المعرفة الجزئية (قوله) وقد
قال التعاريف الاعتباري كاف
يعني لو سلمنا ان المراد من
المعرفة الثانية للمفاد أيضا
المعرفة الكلية يصح
التعريف كذلك (فان التعاريف
الاعتباري كاف) بين المفيد

ما (أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الادلة لا ما يفيدها) قوله وان ألزم الخ (أي قال
وان ألزم لان العطف على القريب أولى (قوله لمضاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول في
الاول اذ يكون للمعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه
يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله
في الاول الخ) أي في قول الشارح أول ما يجب الخ (قوله أودكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق
احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون للمعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه
انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله اذ لا شركة الخ)
فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب لكنها تشاركه في أن لا يحصل
تعريفه وتعليقه الا بالكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضا لكن لم يطلق عليها تميزاً فلا يرد على
الشارح ضياع شيء من قيد الاول ووجه التخصيص قد بر (قوله حتى يخص الخ) أي يخص اطلاق
اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما الاحتمال
الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم نسبة غير علم
الكلام باسم الكلام لجواز النسبة بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون ضاماً (قوله كلام
السلف الخ) أي علم الكلام عند السلف (قوله والنسبة الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان
المناسب أن يذكر وجه النسبة بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعني ان الناس
عندهم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن
ولا كافر وهو مخد في النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار فلم
يقولوا بالواسطة (قوله لا بواسطة الخ) فمن مات صغيراً اماناً بدخل الجنة أو بدخل النار فان دخل
الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تكمن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل
قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله معنى كونها الخ) أي لانهم اهلها لم يستلزم دخول الجنة الثواب
ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز أن يكون معنى كونها دارى
ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلها يثاب ويعاقب (قوله ولو
سلم الخ) أي كون كل من دخلها يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم
الماعولون بالثمن صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله قل المراد الخ)
أي اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الضمير عندهم بدخل
الجنة بلا ثواب قل المراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فادخل الجنة دخولها مثاليها (قوله
بقوله الخ) أي بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق
وهو قوله ان الاول أي المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثاليها
ولادالة الكلام السابق على دخول الجنة مثاليها فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان
والاطاعة أي على قوله فأومن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأومن بك وأطيعك فادخل
الجنة (قوله الى نفسه الخ) يعني قال فادخل ولم يقل قد دخلني خطاباً لله تعالى اشارة الى ان الايمان
والاطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي قد دخلت

والفاد (في الافادة) أي في
اطلاقها (قوله كما يقال علم
زيد يفيد صفة كمال) فيه أنه
مصنوع وعلى تقدير التسليم
يحتمل أن يكون المراد من
صفة الكمال الاعمال
الصالحة والاخلاق الحميدة
والحياء لا يرد الوصف أي
وصف الناس بالكمال
وبعد التسليم للاتحاد
تكلموا في التاثير الاعتباري
قال بعضهم ان المعرفة من
حيث حصولها في النفس
مفيدة ومن حيث تعلقها
بالاحكام مفادة وقال بعضهم
من غير اعتبار حصولها
في النفوس مفيدة ومن
حيث حصولها فيها مفادة
وقيل ثبوتها من حيث
انها وصف من الاوصاف
يفيد ثبوتها من حيث هي
هي على عكس قولنا ثبوت
العلم لزيد يفيد ثبوت صفة
كمال أقول الاولى في المعرفة
هنا أيضا انها من حيث
هي مفيدة ومن حيث
كونها صفة كمال مفادة
(قوله وأما جعل المعرفة
بمعنى ملكة الاستنباط)
الاولى أن يقول وأما جعله
ملكه الاستنباط
الاستحضار (فبإيق الكلام)
أي سبقة وقيل سباق

اثار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على التصيان على قوله
لمصبت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الاصح) أي يجب على الله تعالى
أن يعطي العبد ما هو أوقع له في دينه (قوله فلزمه ما لزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي
الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والاهتمام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء
عند أهل الحق لا يلائمه بل ياباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل
السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض مافي الكتاب كما سيجي (قوله ويحتمل أن يراد بالتح) أي على
تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل
الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضا قائلون بأن حقائق
الاشياء ثابتة فواجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الخ) أي جعل بعضهم البلية مفتوحا
(قوله بملاحظة الحينية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق وأما من حيث انه
مطابق فهو صدق (قوله لا يلائمه الخ) لان للملائمة حيث أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق
بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق
هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم
المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق
قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول
المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليها (قوله اذ يتصور الخ) في الحاشية تعليل لكلام
مطوى وهو قوتنا وأما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الالباء الخ)
فيه انه لم يضع في اللغة ولا في الدرف اطلاق لفظ الصدق على الالباء فالظاهر ما ذكره الشريف الحق
من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المتصور الخ (قوله اولي)
اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة
صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يصح تعريف حقيقة الحكم بمطابقة الواقع إياه (قوله كلام الخ)
في حواشي الطول في أول البيان (قوله فالمرنى هنا الخ) أي تعريف حقيقة الحكم بمطابقة
الواقع إياه تسامح في العبارة قاله كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أي تعريف الحقيقة
والماهية وهو ما به الشيء هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعرفة (قوله لانا نقول الخ)
أي لان صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود (قوله بجعل جاعل)
أي الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ)
إثبات للمقدمة المنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعنى
التعريف ان الماهية ما به الوجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال)
أي نقص التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسمي الخ) أي لان لم أولاً ان الشيء بمعنى الموجود (قوله
فرق الخ) أي لان معنى التعريف ما به الوجود موجود بل معناه ما به الموجود ذلكم للوجود
والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله أتماهو الاول) وهو ليس معنى التعريف
ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكر من

الفرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الأول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لأن الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لا يصدق على المرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فان قلت الخ من أن الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه أن هو هو عندهم تمييز عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا هو هو فآخذها فيه إشارة إلى كمال الاتحاد المعتبر هنا فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قبل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور المرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت المرض فيه فالمستفاد منه أن الذاتي للشيء مالا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وأن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه حيث قد كان التصور محال وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه (قوله بدونه) أي بدون تصوره كما هو المتبادر وما في قوله الذاتي مالا يمكن الخ عبارة عن المحمول لأن المنقسم إلى الذاتي والمرض هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقص بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصور ما فيصدق تعريف الذاتي على بعض المرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاته فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاته فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لأن تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقوة مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم أن تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلوم لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادي بمعدات للمطالب انتهى كلامه فقله معد الخ فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المعلوم وتصور الملزوم مجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه أن المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادي مجتمع مع المطالب فلا تكون معدات بل هي محال للمعدات والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم إلا أن الملزوم يتصور قصداً واللازم يتصور تبعاً (قوله فاتفق في هذا الزمان) فيه أن اتفقت تصور اللازم عن تصور الملزوم يتنافى اللزوم لأن اللزوم امتناع الاتفكك (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون المرض وتصوره بالمرض ضرورياً وإذا لم يكن كل واحد منهما ضرورياً يكون كل واحد منهما جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لکنه بالمرض وهو باطل لانه إنما يحصل بالذاتي (قوله وأن

الكلام بالباء للوحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الأول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع إليه وتفسيره بالأقوال المتعددة (قوله يأتي عن ذلك) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار تالياً إلى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً إلى أنه عبارة عن الملكة تنبهاً على أن أسماء العلوم تطلق على كل من الأشياء فليس للمعرف هنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون للمعرف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون للمعرف ما كما صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين « وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بأفاده معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا تقص وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالعقل طاملاً بها وفساده ظاهر وأجيب

أريد الامكان العام (أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لا نسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما ثبت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لامكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكان تصوره بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلهذا جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى أنه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لا يلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيد فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فيثبت لا يلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا ثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أي مقارناً للعرض (قوله لانه) أي لا بسبب المرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان العرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي بيان حالها بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد البارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفرداً عن العرض يمكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون متمماً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من احتجاء نارة الامكان الخاص ونارة الامكان العام المقيد بحجاب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير متمم) إشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرأ) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عديمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معني الامكان من جانب الوجود حاصلاً في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والمجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) فيه ان كون الشيء بمعنى الموجود ليس متيناً عندنا بل كونها متساوين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتهى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المبدومات الخ) انتهى هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين والأدلة بمعنى الإمارة انتهى وفيه أنه قال فيها بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يتبين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عصره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بغير اجماع) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يصدق باعتبار قيد الحينية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يقيد المعرفة عن الأدلة من حيث اقتضاها عن الأدلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن القائل ولا في ذهن السامع

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تصح السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأني بان يجعل للفقهاء مبان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كالجري في المسائل يجري في المعرفة ايضا كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي (بالاحكام لاستلزامه فهاهنا المقلد دون باقي الاجوبة ايضا فلا احتمال لكونه متعلقا بفيد ايضا) (قوله تعريف الاحكام للاستفراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له ايضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم ان لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة احوال الادلة اجالا في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على اصول عالين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير اولاً ثم المطلق على ما يفيد قول القاضل انه مطوف على معرفة الاحكام مساحية (قوله وجمعها الشارح رحمه

التي فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل في التصديق فحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري وشعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل انما أبو النجم وشعري وشعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند الخ والمعنى لاننا انما أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر انما أبو النجم وشعري وشعري قدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفاً بالبلاغة (قوله بجمل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى الية التكلم (قوله وكما فرق بين المصنفين) أي فرق كثير بين المصنفين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض اشعار التكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بجمل الاضافة للمبد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر الى قوله ونما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأييد المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق فني ضمها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو اقرب للثبوت انتهى كلامه وقوله فني ضمها الخ فساد لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وقول أراد السائل ان ضميرها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما تقدمه حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معنى قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما تقدمه حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا البته) فيه ان كون جميع ما تقدمه حقائق الاشياء معلوماً تصوراً وكون ثبوته معلوماً تصديقاً مسلم وأما كون جميع احواله معلوماً تصديقاً فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نريد الخ) أي قول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالسكنة فني قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه إذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاماً فتصور والتصديق حيث قال من قصوداتها والتصديق بها يتأني كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لأن الشارح نقل كلام السائل ولم ينعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بـحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع أنه جعل العلم سابقاً عاماً فتصور والتصديق وبينهما منافاة لأن العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور يتأني كون المراد منه ما يتم التصديق برد عليه ان عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معنى قول السائل أنه لا علم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت فيهما لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل ما يقتضيه حقائق الاشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق بحقيقته وهو قوله بالثبوت على وجود ما يشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف لانكارهم بـحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السابق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء الخ) ومحمل الثبوت أيضاً على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متاولاً لجميع الاحكام ولا يختص بـحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافاً للوفاطية ان انكارهم لا يختص بـحقائق الموجودات بل بـم الاحكام كلها (قوله على المعنى الاعم) للموجود والمعدوم (قوله برد عليه ان عدم ارتفاع التقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنما ان تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحقق فتدبر (قوله ان يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آتياً ان الالتزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضاً فانهم (قوله فثبت يتي الخ) أي كيف يتصور الالتزام لشكري أظهر البسديها بالامر الحقي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالتزام يمتني على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان التحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح ان لم يحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم ان توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لا يستلزم وجود الاشياء (قوله فبه تأمل) قال في الحاشية

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه إذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاماً فتصور والتصديق حيث قال من قصوداتها والتصديق بها يتأني كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لأن الشارح نقل كلام السائل ولم ينعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بـحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معنى قول السائل بناء عليه أنه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع أنه جعل العلم سابقاً عاماً فتصور والتصديق وبينهما منافاة لأن العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور يتأني كون المراد منه ما يتم التصديق برد عليه ان عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معنى قول السائل أنه لا علم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت فيهما لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل ما يقتضيه حقائق الاشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق بحقيقته وهو قوله بالثبوت على وجود ما يشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص للمصنف انكارهم بـحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السابق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء الخ) ومحمل الثبوت أيضاً على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متاولاً لجميع الاحكام ولا يختص بـحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافاً للوفاطية ان انكارهم لا يختص بـحقائق الموجودات بل بـم الاحكام كلها (قوله على المعنى الاعم) للموجود والمعدوم (قوله برد عليه ان عدم ارتفاع التقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنما ان تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحقق فتدبر (قوله ان يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آخراً ان الالتزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضاً فانهم (قوله فثبت يتي الخ) أي كيف يتصور الالتزام لشكري أظهر البسديها بالامر الحقي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالتزام يمتني على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان التحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح ان لم يحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم ان توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لا يستلزم وجود الاشياء (قوله فبه تأمل) قال في الحاشية

المقنول الاول مثل ان يقال
وأكرمه تانياً وما نحن فيه
من هذا القليل أي فاطاق
عليه أولاً ثم خص به أي
خص به تانياً لكنه يمكن
أن يقال لا حاجة الى هذا
التقييد فان الفاء وثم ببيان
عن هذا فان الفاء ليست
فاء فصيحة أو فاء تقرير
بل فاء تعقيب ههنا ومعنى
التعقيب ههنا أنه لم يقع قبل
هذا الاطلاق اطلاق
هذا الاسم على علم من
العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
به الخ) قل عنه أنه تعليل
لمعنى الفعل الذي في حرف
التفسير أي أفسر الاطلاق
بالاطلاق أولاً وبمضم
نوم ان هذه الحاشية
متعلقة بقوله إذ لا شركة
ثم اعترض عليه بأنه لا يصح
التعليل للتفسير وهذا أيضاً
سهو ظاهر (قوله لضاع
إما قيد الاول الخ) توسيع
للدائرة والا فلا شك في
ان الاول متعين فانه
لا دخل للاولية في مجرد
التسمية أولاً وحاصله أنه
لو لم يقيد لضاع الاول
وعلى تقدير فرض عدم
كونه ضائفاً لضاع ذكر
وجه التخصيص في الثاني
إذ لا شركة في كونه الخ

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بتي تقرر الاشياء هو أن لانبية متحققة في نفس الامر حتى تقرر
حينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النقي في نفسها فقد تحققت نسبة النبوت اذ الواقع لا يخلو عن
أحد النسبتين نعم رد عليه مثل ما ورد على ما أورده في الزام المنادية من ان عدم الارتفاع من جملة
الخيالات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النقي في نفسها الخ فيه ان العندية لا يدعون
الجزم بحكم ولا يسترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فن أين يتيسر الالتزام لهم على أنه قد عرفت ان قول
الشارح ان لم يحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يحقق نقي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من قل هذا الكلام اظهار الخالفة
بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع للاعتقاد المتقد
حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيها
ادعوا بشبهة تابع للاعتقاد عندهم فن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أولي (قوله بناء على زعم الناس)
والا فلا أدريه شك ولا اعتقاد ولا غلط للشك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
لا ينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحسن يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى أنه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
والثقة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جملة صفة للتيسير (قوله لمتعلقه)
أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل التقيض
(قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب إياه (قوله لكن برده عليهم) أي على الذين
عرّفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكاً علماً (قوله
أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
بمفهوم كلي فافهم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساساً لا علماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لا احساساً
(قوله والامر في ادراكه الخ) ادراك زيد بعد الفية عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
علماً عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي
لتمييزها) أي للتمييز الذي توجه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة خاصة
في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاسبة في الذهن تصور عندهم فن قال ان التعريف
يوجب تمييزاً الخ ليتناول التصور بناء على أنه لا قبض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطقيين فالصور
عنده هو الصورة الحاسبة في الذهن وهي التمييز عند المنطقيين لأصفاً توجب التمييز فكيف يصح كون

التصور صفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أومحناه في حواشينا
على الحواشي الضدية للتعريف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف
العلم للتصورات على أنها لا تقتضيهما (قوله ومن هنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور
على تقدير أن يراد بالقيض قبيض التميز (قوله المراد بالقيض) أي في قول الشارح لا يحتمل القبيض
(قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم قبيض التصور) أي عدم
قبيض التصور مستلزم لعدم قبيض التميز فيصح قول الشارح بشموله التعريف للتصورات لعدم
التقيض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كان عدم قبيض التصور مستلزماً لعدم قبيض التميز
يصدق على التصورات صفة توجب تميزاً لا يحتمل متعلق التميز قبيض التميز (قوله فلا معنى للبناء) إذ
يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هنا) أي أن لا يحتمل التصور غير
صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء الخ) أي كون شيء مبني على شيء في الواقع
لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي على شيء آخر على تقدير انتهاء المبني الأول فكون قبيض
التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لقبيضه لا ينافي أن توجيهه على أخرى على تقدير
انتهاء عدم قبيض التصور أي على تقدير أن يكون التصور قبيض (قوله فيه) أي في قول الشارح وهو
(قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا تقتضيهما
لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله قبيض المتساويين) أي المقومين المتساويين
(قوله وبالعكس) أي أخذ قبيض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فإنه
رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم قبيض المتساويين متساويين
(قوله وأيضاً) أي في قولهم أن التصورات لا تقتضيهما ضعف لكونه مبطلاً لكثير من قواعد
المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا تقتضيهما (قوله جميع التصورات علما الخ)
لصدق تعريفه عليها حيث (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لأفراده وتصور
المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور أفراد بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله
هو الشبح) لأنه مفهوم الإنسان حتى يكون تصوره علماً بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال
في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان
فاعتقدناه إنساناً فربما توجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجد أنه عنوانه بناء على ذلك الاعتقاد
ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا
المعنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فتصورنا الإنسان آلة للملاحظة المحكوموم عليه أعني الشبح ووجه له
والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم
الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق
وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن السوارض التقنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم
لا ينقل واللاشيء كلياً وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور
الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تمييز الشق
الثاني وإن الأول ظاهر
لا حاجة فيه إلى التعليل
فلن اطلاق اسم الكلام
يكون مستحقاً لم التوحيد
لكونه من العلوم الواجبة
التي إنما هي تعلم وتعلم
بالكلام سواء كان أول
ما يجب أولاً فضاء قبله
الأولية بالطلاق الاطلاق
أي بعدم قيده بكونه أولاً
أنهى فقط ما يقال هنا
التعليل بما يفيد لزوم ضياع
وجه التخصيص والمدعي
لزوم ضياع أحد الأمرين
(قوله وأما احتمال تسمية
الغير به الخ) اعلم أن وجه
التسمية إذا كان أهم ومثل
بأنه لم لم يسم غيره بجواب
بالاطراد في التسمية غير
لازم وأخرى بأنه شخص
لاجل التمييز وأما إذا كان
وجه التسمية أمراً مختصاً
بالمسمى فلا يسئل باحتمال
الوجه الآخر بأنه لم يسم
غيره ولو مثل عد سفا
ولو أجيب عن السؤال
المقدر بهذا الوجه يكون
عينا وخالف ما قبل سفا فكان
اللائق أن لا يتعرض لهذا
الاحتمال وعلى تقدير
التعرض أن يقول وأما
احتمال تسمية الغير به لغير

هذا الوجه تام لا يلتفت
إليه وأما ما ذكر دفع بعده
عن العقل لا يدفع الشبهة
بالكلية عن ذهن المتعلم
إلا بعد مراتب (قال
الشارح ولأنه إنما يحقق
بالمباحثة وإرادة الكلام
من الجانبين الخ) المراد أنه
يعبر من بين سائر العلوم
لأن الاحتياج فيه إلى الكلام
أكثر لأنه يتمتع بدون
الكلام كما يتوهم من ظاهر
كلامه والفرق بين هذا
الوجه والوجه الذي يثلوه
هو أن حاصل هذا الوجه
أن مسائل هذا العلم
لا تحقق في نفسها بدون
الكلام والمباحثة وحاصل
الوجه الثاني أن الاقتدار
فيه إلى الكلام لا يلزم
الفرق المخالفين والرد
عليهم ما علم أن المناسب أن
يقول الشارح في ذكر
الوجوه أولاً لأن كذا أولاً
كذا فإن التسمية بواحد
منها لا يجسيمها وأن الأقوي
من بين الوجوه هو الوجه
الأول ثم الوجه الثالث
والبواقي وجوه ضعيفة
(قوله ما يجب معرفة
المقائد) ويجوز أن يكون
إشارة إلى الحكم الشرعي
المتعلق بالمقائد وإلى العلم

أنه إذا رأينا حجراً نحصل منه صورة إنسان فحسبنا بأنه في المكان القلاني فهذا الحكم الصحيح
إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الإنسان الذي تطابقه تلك الصورة
ولا فرد للإنسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فإن هذا مما يحكم
به من له أدنى تمييز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الصورة للإنسان وتلك
الصورة إنما تكون آلة للاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة أخطائه فخطئه
أن يتأمل في قولنا ما لا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فإنه قد توجهنا باللا معلومة الدائمة
إلى ذات معلومة في نفس الأمر قدراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق
وكذا الحال في المساهية المجردة عن الواحق الخارجية والذهنية والمردوم المطلق ومحوها إذا
حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه
أن الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ
وقوله تصور غير مطابق فيه أن إدراك الذات المعلومة من حيث أنها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور
مطابق لها من هذه الحثية وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم
تأثير العنوانات الفرضية فلا إشكال وقوله بوصف الإنسانية الخ فيه أن الشبح محسوس متصور
على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الإنسان وجعله عنواناته فالحكم عليه في هذا الحكم هو الشبح
المحسوس لا المعلوم بمفهوم الإنسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق
أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله المساهية المجردة الخ فيه أن إدراك ذوات المساهيات من
حيث أنها متصفة بمفهوم المساهية المجردة عن التوارض تصور مطابق لها من هذه الحثية
وإن لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللام معلوم لا يقل وغيره فلا اشتباه حينئذ
(قوله في حصول علمه) أي حصول مسفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لتفسير ذوي
القول (قوله والكل باطل) وغير علم عند المتكلمين (قوله لأنه) أي إدراك العقل من
الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي
احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو)
أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم
على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لأن عدم التجوز هنا بقريته خارجية
لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله قانيات التواتر) أي بحصول
العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلاً أن نفس العلم بوجود مكة بشرقها الله موقوف على
نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم
بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لأنه يوجد بنسبة التواتر (قوله فلا يدل على العلة
الخ) لأن العلم لا يدل على الخاص بأحدى الدلالات الثلاث (قوله قامت عدم الدلالة الخ) أي عدم
دلالة للمعلول الأعم على العلة الخاصة إنما يكون إذا لم يعلم انتفاء سائر علته وأما إذا علم انتفاء سائر
علته فيدل على العلة الخاصة وهنا علم انتفاء ما عدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر
(قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر التصاري (قوله وإضافته

﴿ فيه ﴾

قد حصل نقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمين منها عثرة على الاصل تأملاً فأحيينا طبع الحاشية من أولها خروصاً على تحصيل هذا القام في رغبة في عدم تشتت الحاشية (٢٦١) وفتنا الله جميعاً الى ما فيه السناد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الجحيم المنحفين
لاعلى الطبقات من دار
النعيم (قال الحنفي البليغ)
الكامل في العلم الكبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
ونوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بطقه
الخطير بعد ما تبين بالنسبة
الحمد لله (أقول هكذا ينبغي
لكامل يحصل أن ينبغي أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وامامه ويدعوه
بالرحمة والرضوان
ليستحق القيص من عند
الله القادر المتان وينكشف
لك المعاملة والتحرير إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب النسبة
بالنصب) إنما ذكر التعقيب
ولم يكتب بقوله بعد ما تبين
إشعاراً بأن مجموع القوائد
الثلاثة إنما حصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي

الى المقول) فتدبره وأما إخبار اليهود النصارى بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتج الى
تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أي خبر اليهود فاما أن يكون الخبر المقدر
بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المقول كافي المعطوف عليه فيكون للمعنى وإخبار
اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بمناه الاملى مع كون
الخبر المذكور بمعنى الاخبار في المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف السلم)
أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أي في قوله ربما يكون (قوله ولكنه كاف الخ)
أي قول الشارح ربما يكون كاف في الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله
والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر وإذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم
الكذب الخ) جواب دخل مقدر فتدبره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف
مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو لا عقل بالنظر
الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) به يدفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل
واحد كذب المجموع فتدبر (قوله بسارى النبي) لان النبي من بين الله لتبليغ الاحكام (قوله
ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مناصرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول
(قوله وقد دل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف
وأربع وعشرون ألفاً تقبل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا في الكشف
(قوله اللهم الخ) من كلام المتقدم (قوله ورد له للمولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به
القاضي) البضاوى في تفسيره (قوله لينحصر الخ) اذ لو كان النبي أعظم من الرسول لخرج اخبار الانبياء
عن أقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين (قوله وبعبارة الخ) أي حصر الخبر الصادق
في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر
في النوعين المذكورين (قوله بدخل فيه سحر المتنبى) فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً (قوله بحكم
المادة) بأجراء الله جادته على أن لا يخفى الخارق في بدالكاذب (قوله وأيضاً الخ) فإظهار صدق من ادعى
انه رسول الله تعالى فرع صدقه في دعوى الرسالة والمتنبى كاذب فلا يوجد في حقه إظهار الصدق فلا
يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أي على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد
به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً (قوله قلت ان القوم الخ) أي لانهم
ان كرامة المولى معجزة لنبيه حقيقة بل يمدونه بمعجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات)
وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته (قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو
الامكان القوي وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبري (قوله يستلزم
لنائه الخ) هذا التعريف للمنطقيين ومعنى استلزام القول المتألف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

(م — ٣٤ حواشي المقائد ثانياً) (شجاع الدين) هو المقول لقال في الظاهر وأيضاً لم ذكره بعد ذكر أقول هذا
من توهم التيسير في حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع نرق لان الاجماع في الاصطلاح
أن يكون من أهل الحل والمقد والشيوخ بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديث الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي شأن وخطرو قيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والايتر هو مقطوع الذنب وايضا الايتر هو الذي لا عقب له

وكل امر أقطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث
من تعلم القرآن ثم نسيه
لقي الله تعالى وهو أجذم
وأجذم ههنا كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبرين لكنهما في المعنى أمران
فيلزم الامثال قبل يحصل
بمجرد ذكر البسملة والحمدلة
كيفما كان ولا دخل
فيه لتعقيب أحجب بان
تقديم الخبر ليس للحصر
وإن سلم فهو انما يفيد بالنسبة
الى المجموع لا بالنسبة الى
كل واحد من الامور الثلاثة
(قوله وما يتوهم من تناقضها
فمدفوع انما يحمل الابتداء
في الحديثين على التعريف
المستند أو يحمل أحدهما
على الحقيقي والاخر على
الاضافي) لكنه تسامح لظهور
المراد ولا يخفى ان المفصلة
المذكورة ان حلت على
مانعة الحل بوجه عليها
المنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فنهما ويمكن
الجواب بوجوده صرح

القول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشرح المحقق في حواشي شرح
المضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات وبحصل بعده
إما بلا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كافي الاشكال الباقية فليس
مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكاً عن التصديق بالقول المؤلف الا يرى أنهم
قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمات أو غيرية لازمة
لاحدى المقدمات وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى
المقدمات وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الحس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملقوظ
للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المقبول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالة على القياس
المقبول فكأنه قيل في تعريف القياس الملقوظ انه لفظ مؤلف من قضاياء ملقوظة يستلزم معناه لذاته قولاً
آخر وبعبارة ما ذكره المحقق بقوله فان قلت المنع لا بما ذكره من ان تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك
مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى استماع
انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم
المدلول) الذي هو النتيجة (قوله فيختص بالمقبول) أي المراد بالقول الآخر هو القول
المقبول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المقبول ولان الملقوظ
(قوله المراد من العلم التصديق) ففى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق
به التصديق بشي آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق
به التصديق بشي آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شي آخر (قوله فتخرج القضية
الواحدة النخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم
الاخرى في الصدق والتحقيق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية
واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية اخرى ولا تقضى بالفرضيات (قوله لقضية اخرى
النخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات النخ) أي يدخل تلك المقدمات في التعريف
وليس بديل فلان يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات
للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة
فتخرج عن التعريف (قوله قوله فالتالي أوفق النخ) يعني يفهم من قول الشارح فالتالي أوفق ان له
موافقة للاول لكن موافقته للتالي ازيد فأراد المحقق بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه النخ
وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته الاول ان لو كان أوفقاً لفضل للتفضيل اما اذا كان بمعنى الموافق
كالاغم بمعنى التام والاختصاص بمعنى الجائز فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه
النخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك النخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

المحشى رحمه الله يجوز الحمل على الاضافي فهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم (قوله)
الا أن يراد بقوله مدفوع الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فهما
بل يحمل إما على التعريف المتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وان حلت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلمات لكن المقام بالأمور المراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للنجاسي فللفظ الإضافي مجاز عن المجازي لأن الكل ابتداء إضافي فلا يصح أن يجعل بمعنى مقابلاً للإضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فإن الأمر الذي وقع قبل الجميع وإن كان ابتدائياً أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة إلى ابتدائية سائر الأمور (قوله ذلك) (٢٦٣) أن يجعل البناء في الحديثين

للإستعانة (أي ذلك أن يحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الإطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف البناء ونصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ ونحوها الإستعانة أو اللباس * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بأنه لا تافى ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الركنين مثلاً فإذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معاً * وقال بعضهم إنما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئيين معا بالبال ورد هذا بأن النسبة والتحديد للعتدبهما المرجو منهما حصول البين والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام إلى شئيين

(قوله على ما أخذ الشارح) حيث قال فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم (قوله والصواب الخ) فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ (قوله تصحيح الأول) بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه (قوله الدال على الصدق) أي على صدق من يظهر ذلك الخارج على يده (قوله على يد مدعي الألوهية) كاللجال عايه ما يستحق (قوله فهو استدراج له الخ) وهو أن يطلب الله في الدنيا ما يريد به وبها في الآخرة (قوله لبطال دلالة المعجزة) على صدقه في دعوى الرسالة (قوله هذا في الأمور الخ) أي هذا الدليل إنما يدل على إيجاب أخبار الرسول للعالم في الأمور التبليغية ولا يدل على إيجاب سائر أخباره للعالم والمدعي إيجاب خبر الرسول للعالم سواء كان في الأمور التبليغية أولاً وأجيب عنه بأن المقصود هنا إيجابه للعالم في الأمور التبليغية وأما إيجابه للعالم في غيرها فبأنه فيما بعد (قوله لم يحتج الخ) فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهياً فهذا الاعتراض معارضة (قوله إلى ترتيب هذا النظر الخ) أي إلى حصول هذا الاستدلال (قوله وأجيب الخ) حاصل الجواب بمعارضة للمعارضة (قوله والكل غلط) أي كل واحد من السؤال والجواب غلط (قوله لأن تصور الخبر الخ) هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وببأنه أن توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لأن التصور لا يتوقف على الاستدلال بل إنما يتوقف على التعريف إلا أن يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر (قوله لا يجعل صدق الخبر بديهياً الخ) قال في الحواشي على أن قوله تصور الخبر، وتوقف على الاستدلال غلط فإمل هذا كلامه لأن التصور لا يتوقف على الاستدلال الآن يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه أنا لا نسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال (قوله فيلغو ذكره) أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال التيقض وزوال الشك وبقائه الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرب عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا (قوله لا في المسأل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا (قوله وفيه ما فيه) أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الأمر وعند العالم في الحال لا في المسأل تصف كالأجنبي (قوله لأن هذا الخ) أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى للعلم الخ وفيه أنه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا يعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فبأنه مناسبة لقول المصنف والعالم الثابت به يضاهي الخ فتدبر (قوله فبوجه التخصيص الخ) أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول (قوله بيان قرينه أي قرب العلم)

مثل التسمية والتحديد الإبادرا للأفراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودوامي النضيق في العلم فالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدء المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالثني إذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أتم ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجندم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما إذ من الظاهر البين أن لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى أن البدء والابتداء بالمعنى
المصدرى هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمي هو الاول من كل شيء وما وقع في المقرب هو
التفسير باللائم الاعم كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستدل الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستدل
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عند قوله عليه السلام اليه على المدعى
واليمين على من أنكر متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرآن شيئاً
للعلم مع انه مفيد للعلم وعده خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق شيئاً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرآن معظم المعلومات الدينية فلم يعد شيئاً
للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد شيئاً للعلم (قوله
لا عن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرآن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جعل شيئاً للعلم خبر يكون مستقلاً في اقادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الاقادة والقرآن لما مدخل في اقادة العلم بخصوص مضمونه فان المفيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدوم زيد ونسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرآن ولم يعد الخبر المقرون بالقرآن شيئاً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في اقادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمونه قوله عليه السلام اليه
على المدعى واليمين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعني قولنا هذا خبر من نبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فانه يفيد العلم بان
مضمون هذا الخبر واقع وهو التمييز الاجالي عن مضمون قوله عليه السلام اليه على المدعى فيكون
خبر الرسول مستقلاً في اقادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان اقادة العلم بخصوص مضمونه
موقوف على اقادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعده
خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل شيئاً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يقد شيئاً للعلم (قوله بان القران تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في اقادة العلم بخصوص مضمونه على القران ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة شيئاً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لا تنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في اقادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل شيئاً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في التأقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقران شيئاً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقران فينتقص بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينقص به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقران شيئاً آخر سقياً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضاً عن التوجيه

من له أدنى مسكة وهذا
القائل لما وجد
المعنى للنقول من المقرب
ظن انه لم يطلع عليه أحد
وغفل عن حال نفسه
ونسب الغفلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم انهم
وصلوا الى ذلك للنزول
وارتحلوا الى أعلى منه ولم
يلفتوا اليه تنقاره وعدم
لباقه وأنت أيها الأخ اذا
اعتبرت وزنت المعاني
المذكورة يميزان عقلك وفهمك
تعرف أن اللائق بالقبول
والتناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعه في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على المعنى المتقدم
فلا تحير من كثرة
الاحتمالات فان بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولا شك ان الاستعانة بشيء
لا تنافي الاستعانة بشيء
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تنصور
للموافقة في المبدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الامور المستعان

بها ولا تنافي فيها بينهما أي يمكن أن يستعان بمعية الأشياء على الترتيب والنوالي وبدأ المقصود بعد ذلك (الثاني)
بالاستعانة الجميع فلا تقع الاستعانة بشيء منها حتى ينال الآخر فقط ما قيل إن هذه المقدسة لا تدخل لها ولا
قائمة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعياً بشيء متافداً للابتداء مستعياً بشيء آخر لا يفيد عدم المتافاق بين الاستعانتين

وهذا كذلك لان الابتداء مستتباً بالبسطة يوجد في آن التلقظ بها دون الحدة وبالعكس وهذا ظن قاسد وبعض الناس لم يطلع على مراد المحقق ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستتباً بالبسطة والحدة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم قل حال الملازمة على

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرء وقال معنى الابتداء ملازمة الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة لهما هيئات هيئات بعد السواء من الارض فان الاستعانتات وان كانت مترتبة في الحدوث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملازمات المترتبة عند الحدوث فان قلت معنى قولنا الابتداء مستتباً بالحدة ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمد لله لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق الباء حالاً مع ان حاصل معنى الحديث كل امر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أحرر وبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجزم وظاهر انه لا منافاة بينهما وأيضاً ليس للترادف من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه قولنا والظاهر أن يقال الخ قدسبر (قوله لا على التحقيق) فان الخبر الاجماعي منابر لا خبر المتواتر فجملة في حكم المتواتر مساهمة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان للتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مقابلة للمدرك الذي هو النفس لا عينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلال (قوله ادلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالتزام الخ) أي لانسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون قاسداً لم لا يجوز أن يفيد التزاماً مع كونه قاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون قاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد التزاماً فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عدا (قوله فاللزام الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله انا ثبت الكلية بشخصية الخ) ومعنى اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها ثبت الكلية لانه لا بد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لمخصوصية بل لكونه صحيحاً مفروفاً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كثبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ حالاً بمعاونة باسم الله فهو أحرر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شأن عظيم وخطر والابتداء امر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً عظيمًا قلنا الاستعانة

في الابتداء لأجل اللبتي (قوله ولا يخفى أن الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء) أي تحقق عنده وتوجب الضمير في قوله بذكره
 واجب إلى الشيء بدون الاحتياج إلى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى إن الملازمة تحقق عند الابتداء بالشيء المحمول
 جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أي سواء جعل جزءاً أو ذكر قبل الابتداء

يتلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لأن ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الأفاضل
 كأن قوله بأول التوجه بالنظر إلى المعنى القوي للفظ البدئي وقوله من غير احتياج إلى فكر بالنظر
 إلى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج إلى مطلق السبب) فيه أنهم جعلوا العقل سبباً في
 الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في أن البدديات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله
 أن ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج إلى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج إلى الفكر
 تخرج الوجدانيات عن البدئي فحين أن قول الشارح من غير احتياج إلى الفكر تفسير لأول التوجه
 وإنما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل مباشرة الأسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر
 (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فإن الظاهر من تقرير الشارح أن الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى
 الحاصل بمباشرة الأسباب بالاختيار وإن المراد به ما يحصل بدون مباشرة الأسباب فلا يناسب جعل
 قوله من غير احتياج إلى الفكر تفسيراً لأول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج إلى السبب
 (قوله كما شرفه) عقيب من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله أن المثال)
 وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضرورة المقابل
 للاكتسابي (قوله على الالتفات للمقدور) أي الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله
 وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملاً) أي غير معلوم لانهما
 لا يدخلان فيما ثبت بالبدئية اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا يثبت بالاستدلال لانهما لا يحصلان
 بالنظر في الدليل وفيه أن الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج إلى الفكر فينشئ
 تدخل التجريبات والحدسيات فيما ثبت بالبدئية فلا يكون حاطماً مهملاً (قوله فلا يلزم كون العلم الخ)
 لأنه غير حاصل لأحد (قوله لتوقفها الخ) أي لا يحصل بمجرد الحس بل يتوقف على أمور
 آخر فيصدق على الحيات أنها لا يكون محصيلها مقدوراً (قوله على ثنى استقلال القدرة) يعني أن
 العلم بالمحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور قدورة للمخلوق لا العلم ماهي ومتى
 حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لأن العلم الحاصل بالاستدلال تصديقي فيكون
 العلم المقابل له أي العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه
 الخ) لأنه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جمعه قسماً من الكسبي بتقسيم أسباب
 العلم الحاصل بالكسب إلى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء
 قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جمعه قسماً منه فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه
 قال أن الضروري قسم لكسبي وليس قسم له وهو يناقض (قوله أن القسم ما يقابل الاكتسابي)
 أي الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الأسباب (قوله وقد مر الخ) في قول المصنف وأسباب
 العلم للمخلوق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون إلا بالأسباب الخ) سواء

قل عنه أنه يصح عطف
 بذكره على الشيء وعلى على
 وجه الجزئية وقبل الأولى
 عطفه على الوقوع لئلا
 يتوهم التناقض ولا
 يحصل الرككة في اللفظ
 والمعنى الظاهر أن ذلك
 غلط لا يليق بحاله (قوله
 فيكون أن الابتداء)
 الظاهر أن يقول ويكون
 بالنصب لأنه لا يلزم من
 الجعل المذكور (قوله أن
 التلبس بهما) أي أن تلبس
 الفاعل بهما لا أن تلبس
 الابتداء بهما كما ذكره
 البعض في جواب ما قبل
 أن الملازمة بالامر الذي
 جعل جزأاً مما تكون
 عند الشروع في ذكره ولو
 حرفاً واحداً وفي ذلك
 الآن يكون الامر الذي
 قبله بلا فصل معدوماً
 بالكلية فلا تصور للملازمة
 أصلاً فأجاب بأن الملازمة
 معنيين أحدهما المصاحبة
 والمقارنة والآخر الاتصال
 والمراد بهما هو هذا المعنى
 الثاني فلي هذا يكون أن وقوع

الابتداء أن ذكر الحدثة بل أن ذكر الحزمة من الحدثة وأجدها فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن أنه ملائم أي (كانت)
 متصل بالحدثة وهو ظاهر وبالسمة لأن أخذ الحدثة متصلة بالسمة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فليزم أن يكون الابتداء
 متصلاً بالسمة وأخذ الحدثة لأن وقوعها واحد والصعوبة التي تزي في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الأول الذي ذكر أعلاه

لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه
بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لا حاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملازمة الابتداء حتى يرد
عليه أن بقاء الملازمة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو (٢٦٧) مفعوله مجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً
تأيس العامل أي المتبدل
والمبتدئ لا ملازمة
الابتداء لها فإن الملازمة
بمعنى الاتصال خاصة بالتبعية
إلى الفاعل أيضاً فإنه كما
وقع في ذلك الآن كذلك
المبتدأ باعتبار ذلك الوصف
واقف في ذلك الآن ومنصل
بذكر البسملة والحمدلة بل
تقول لا حاجة إلى تقييد
الملازمة بمعنى الاتصال
فإن مطلق الملازمة كما
يعتبر بين الموجودات يتبر
بين الخيالات وبين المدومات
وبين الموجود والمعدوم
لكن يمكن أن يقال إن
ذلك الحجب إنما اعتبر
ملازمة الابتداء دون
المبتدأ لأنه الواقع
في ذلك الآن بالذات
والمبتدأ إنما وقع باعتباره
فباعتباره يكون استظهار
الحال المتبدل وبقي هنا
شيء وهو أنه لا يلزم على
تقدير أن تكون الباء
للملازمة كون البسملة
والحمدلة في الابتداء لهما
لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما ينفي
إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب
المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الأسباب (قوله بنظر العقل حاصله الخ) فيكون الضروري فيها
من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جعله قسماً له إذ قد جعله قسماً للكسبي بمعنى الحاصل
بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل)
الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم
هو الحاصل الخ) أي المنقسم إلى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء
كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق
توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم الحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم
الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى
الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجريبات في الضروري (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) أي كون
الصحة هنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء
لا بصحتها (قوله وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود أنه ليس الإلهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير
مرضية الخ) لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشتملها هو الظاهر (قوله واللا يلزم) أي وإن كان
قوله مما يلزم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركاً لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه
على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه إن حل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح
للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يلزم به الصانع لأنه معتبر في
المعنى القوي للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه إن قول المصنف بجميع أجزائه صريح في أنه أراد
بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه أن جمع العالم
كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان
وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الأجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ)
هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية
وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قسم الصور
الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعنى أن مواد العناصر
لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هذا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاستقسات في
أمرجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل لأنواع الحقيقة والأجناس
المتدرجة تحت أجناس آخر (قوله فيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته)
لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يحيز بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والمكان بل هو استقامته عما

والأواخر تحقق الملازمة أي ملازمة المبتدأ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملازمة وحاصل الجواب
الآخر أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملازمة وفرض أن الملازمة فيما بين زمانين ذكر البسملة والحمدلة
وهنا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتمكفاً رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله للتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحد أو جنس الحد به تعالى إشعاره بذلك الحكم وحاصله ان الحد مختص به تعالى
لانه المتوحد بجلال الذات وكال الصفات وأيضاً امتداداً بأن الحد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة
وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجلال بآزانه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطيفية (قوله

يقوم به (قوله كالسرير) للركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند
المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة
هي أجزاء لا يتجزى متألفة على وضع مخصوص والهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في
شرح المواقب وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثله هو وجوده في الجسم وقيامه
به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه قيام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير
امكان ثبوت غيره انتهى كلامه واتمنا قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة
ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعة فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعة
ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابداد الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله
راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه في شرح
المواقب (قوله ولا يفرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا يتجزى فرض الانقسام هو ان خصوصية
كونه كما ليس له امتداد تاماً يأتى عن فرض العقل امتداده كما ان الجزئي الحقيقي لتخصيصه يأتي عن
فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيستع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فيبطل
ما قيل من أن العقل فرض كل شئ ثم للعقل فرض كل شئ على وجه كلي وكلامنا في تصور
انقسام خصوص الجزء الذي لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شئ من الهولي
والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله بتأني فرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد
به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليلاً وان
أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه يحدث نفسه انه لا يرد النقض
بالاحتمال بل إنما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متاولاً لجوهر
مركب من جوهرين مجردين حتى لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم
ليس جزءاً من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد للمنع على المدعى (قوله لانا نقول الفرض
الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف
فرض المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار
الى عموم غير المركب منها قوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيداً متاولاً له (قوله بان
جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحد من
تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الاقتراقات) أي الانقسامات
وفيه ان المراجعين الاقتراقات للممكنة الاقتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيتها هو عدم تنامي
الاقتراق الى جزء لا يمكن فرض الاقتراق فيه لا بمعنى أن الاقتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتى
يلزم قدرته تعالى على اقتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أو الذات الجلية الخ نقل عنه
وفي هذا المعنى الثاني رد
على قدماء المعتزلة حيث
قالوا ذات واجب الوجود
وذوات الممكنات متشاركة
في تمام الماهية وانما الامتياز
بالاحوال والارصاف يعني
ان في ارتكاب هذا التكلف
قائمة جلية يترك لها
الظاهر فان قيل لو كان
المعنى الذات الجلية فلا
وجه ترك وقصر على جلال
الذات قلنا للمبالغة فكان
الذات هو الجلال وأيضاً
لاحتمال المتعين والاختصار
في العبارة والاحتراز عن
توهم اختصاص الشئ
بنفسه وعلى قول من قال ليس
له تعالى ماهية كلية منحصرة
في فرد كما هو الحق لا يأتى
هذا التوجيه فان كل أحد
متوحد بحقيقته وذاته
الجزئية (قوله للصيرورة
بدون صنع) قيل فيه منافاة
فان الصيرورة مستلزمة
للحدوث فهي إنما تكون
بالصنع فيبقى كونه بدون
الصنع وأيضاً يحجز الطين
ليس بدون الصنع فالاولى

أن يقال بدون ملاحظة الصنع أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران (هو)
حجراً أنفسهما بدون صنع الغير وهم لا يعرفون ان ذاتي الحكمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة
بمعنى مطلق الكون مع انها على ما ذكره يتأني قوله بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصفته قل ولا دل عليه استعمال أشار إلى جوابه فيما نقل عنه أن هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعبه أرباب التمسك
معنى مستقلاً وإنما قابله به ههنا لأن فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف
أنه مندرج تحته كما أن القيام والقعود والذهاب والحج والداخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قيل أن كونه من

فروع محل بحث اللهم إلا
أن يراد بالفروع التفرع
عليه قد فوج فإن حاصل
التكلف المعانة في تحصيل
الشيء أهم من أن يكون
يصنع الصغير أو يدونه
والصيرورة المذكورة من
قسم المعانة فإن المراد
من الصيرورة المعانة
لصيرورة ولو كان المراد
من الفروع ما يتفرع
عليه لا يدفع السؤال أصلاً
كما لا يخفى والفرأين دالة
على أن مراده ما قلنا وإن
ورد عليه أن المعانة
لصيرورة أيضاً متحيلة في
حقه تعالى فلا بد أن يحمل
على الكمال أو على التجريد
عن المعانة والانتقال
واختصاص أنه لا يخلو عن
التكلف مع كلا الشقين
فإن الحمل على الكمال في
اسم التكفير لأجل الضرورة
ههنا حتى تخرج الصيغة
عن أصل معناها وتحمّل
على الكمال ويمكن أن يقال
أن صيغة الفعل مجيء لأجل
المبالغة فلا يحتاج في التكفير
أيضاً للتكلف ثم يحمل على

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لم قدرة تعالى عليه) فيه أنه تعالى لم قدرة تعالى عليه
أن لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم إمكان
المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله
وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذ هي عبارة عن الممكن) فيه أن صفاته تعالى ممكنة
فلا يخرج بكون كلمة ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض
قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المتأخر لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في إخراجها إلى قيد آخر
(قوله وإما لأنها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفرض قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمتعوت
لا بالنسبة في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا أن
الاعراض المحسوسة لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا أن الاعراض المحسوسة من
توابع الزاج فين كلامهم تناقض (قوله لا يحتاج إلى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فتقول الشارح
لا تعرض للأللاجسام ليس كما ينبغي (قوله وليس ما في الكتاب) أي قول الشارح أن ما عدا
الأكوان لا تعرض للأللاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فإن العرض لا يبقى زماناً عند
الاشعري بل يتجدد الامتثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص
آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه مالك خاص
الخ) أي دليل يختص بالاشعري لأنه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث
الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله إذا قصد إلى إيجاد الموجود مجتمع) أي القصد لا يتعلق إلا بالمعجم
أذ لو تعلق بالموجود لزم القصد إلى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقديم القصد على
الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل المقصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر
بالصدور الاختباري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض للأشعري ذكره المحقق الشريف
في شرح المواقف (قوله يجوز أن يكون الخ) أي لأننا إن القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان
لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجاوز مقارنته) كقارنة الإيجاد لا وجود زماناً والمحال هو
القصد إلى الإيجاد لا القصد إلى إيجاد الموجود بوجوده هو أثر ذلك الإيجاد (قوله بوجوده) أي
بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستمر) قال في الحاشية إنما فسر التقدم بالاستمرار ليشل التقدم
(قوله أن قلت يجوز الخ) أي لأننا إن المستند إلى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سنداً مستند
المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الأفلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أي يبطل
الاستناد إلى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه للتقدم على وجوده ويكون
ذلك لعدم مستندا إلى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم إلى عدم آخر ولا يجب انتهاءه إلى عدم مجتمع
لذاته فتتسلسل المذمات إلى غير النهاية ولادليل على امتناع القدماء المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

(م - ٣٥ حواشي المقائد ثاني) (شجاع الدين) الكمال (قوله الانصاف بالوحدة الذاتية) نظراً إلى الشق الأول
أو الكامة إلى الشق الثاني (قوله مع ملازمة جلال الذات) نظراً إلى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملازمة الذات الجلية لأنه
لا يصح أن يكون الشيء ملازماً لنفسه والأولى أن يقال ملازماً بجلال الذات حتى لا يشوهم التكرار في المعية وإنما لم يتعرض

الفاضل لمعنى الصيغة في أول وجوه الباب لأنها إذا كانت صلا لا تبقى الصيغة على أصل معناها وإن قال بعضهم إن الفعل حينئذ
يعنى الاستعمال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الأولى كون الضمير
ليفيد الخ) أي يحصل فائدتان (٢٧٠) آية نينا الخ أي لم يكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد إرجاع الضمير

إليه تعالى فإنه لا بد من حمل
الإضافة على الاستغراق
أيضاً ليفيد الأولى أن
يقول الضمير لله تعالى
ليفيد أن آية نينا الخ بترك
الأولى لا يحتاج إلى صرف
الكلام عن ظاهره ويحتز
عن توهم التناقض بين المصدر
والمعجز وحتى لا يظهر
الجواز المذكور من أول
الامر ويتقوى الحكم بالأدلة
وقد توهم في هذا المقام
أنه لا بد من جمل جميع
حجج كل في فرد واحد
للجميع المذكور المضاف
إلى الضمير الراجع إلى الله
تعالى ليفيد سطوع جميع
حجج نينا عليه السلام
وهذا مع أنه تكلف بمبد
لا يفيد شيئاً في الحقيقة فإن
اللازم على هذا سطوع
المجموع لا سطوع كل واحد
من حججه وأيضاً غير
المراد هنا وإن كان مراداً
في الاحتمال الثاني فإنه يلزم
على التقدير الأول أن يكون
آية من آياته وحجة من
حججه أعظم من جميع
حجج ساطعة وإن لم تبلغ

شرطه (وهو عدم الحادث (قوله والافكون) أي وإن لم يكن مسبوقاً بكون آخر في جيز آخر
سواء كان مسبوقاً بكون آخر في ذلك الجيز بينه أولاً يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في آن
الحادث (قوله لم يرد سؤال آن الحادث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الجيز في آن الحادث
حركة ولا سكوتاً وأن لا يكون الموصوف به متحركاً ولا ساكناً قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا
التقرير سؤال آن الحادث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكوتاً وهو يخالف
قولهم الكون كوناً انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز بالذات) قلنا هذا سلم لكن بطلانه غير
ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون في آن الحادث فإنه ليس بحركة
لانه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله ففیه أيضاً أشكال)
وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالموارض
لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الأكوان بالموارض (قوله فيجوز
أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم
السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي القدم) فيه انما لان لم ان القدم ينافي جواز
العدم بل انما ينافي وقوع العدم فجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء
وقع العدم بالفعل أو يمتنع على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود الجردات
بأنه لو كان الجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم الجرد إذ يصدق على الباري
تعالى أنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه يميز ما به الاشتراك إذ لا بد له مما به
الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود الجرد محال
(قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم الجرد
ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وسكون الباري تعالى مركباً محال لا يمتزاه الامكان المحال
(قوله سيما النلية الخ) أي التجرد عرض سلبى أذ معناه أن لا يكون الشيء جسمًا ولا جسمانيًا
وليس بذاتي ومما به الاشتراك إذا كان عرضياً لا يلزم أن يكون له يميز ذاتي فلا يلزم التركيب فإن
المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التبيين المعدوم لا يكون جزءاً من
الموجود (قوله ماسبق آتياً) من قوله أن الجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالا دليل عليه الخ)
وتقرر الدليل أن الجرد لا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتقائه وعدمه
ينتج أن الجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله
والالجاز الخ) أي وإن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده لحال أن يكون أما متناجبل عظيم لاراء وآه
بدعي البطلان (قوله وينجيب بان الدليل الخ) هذا منع لكبرى أي لان لم ان مالا دليل على
وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة إلى منع الصغرى المطلوبة مع التردد أي أن

هذه الفائدة على مرتبة الفائدة الأولى فإن قلت لا يلزم على التقدير الأول أن تكون
آية نينا أي آية من آياته أعظم من آية سائر الأسماء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وإنما يلزم لو كان المراد بأعظم
الحجج لا ساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة إلى جميع الحجج فيلزم أن

تكون أضخم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمقروض هو الاول وايضا اذا قيل فلان قاض القوم يراد في العرف والمحاورات افضلهم وهذا مثل ذلك واجب بغير ذلك في سائر الحواشي (قوله فاطم حجة من قيل اخلاق نابه) أي من قيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قيل

اخلاق نيبات لانه مقام الضير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حجة ورجح بعضهم رجوع الضير الى النبي بالقرب ولثانة المعنى لكن الحق ان ثانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فبدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يبدل على ظاهره لخلوه من هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في المصدر والتعميم في الآخر مما يستتبعه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فبدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد يلزم ان الاضافة ان حلت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضا جعلته مفيدا لاقادة سطوع جميع حجة عليه السلام لكن لا يفيد الاضمية المذكورة وهذا سهولتها انما تفيد التأييد

أريد بها ان المجرى لا دليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد أنه لا دليل على وجوده عندنا فلم يكتب غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعلم حضور الحيات الخ) اشارة الى منع المقدمة القائمة والا لجاز ان يكون محضتنا الخ أي لانسم أنه ان لم يجب نفي مالا دليل على وجوده جاز ان يكون محضتنا جبال شاحقة لاراهوا وان يلزم جواز ذلك اذ لو كان الجزم بعدم حضور الحيات الشاحقة حاصل بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بدنية (قوله فإخذ من تلك الجنة الخ) أي يأخذ المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فإخذ أيضا) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من أنه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم للمطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لانسم أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفه ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستدأ لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لمسا فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قدماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقاً بدمه أولاً وهذا للمعنى يم الحادث والتقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون عندنا بالذات محتاجاً في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت وحدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدم أي يكون معدوماً أولاً ثم وجد (قوله والتي لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والتي لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئاً الخ) أي لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض وهو أن يكون محدثاً ومبدئاً للعالم وأن لا يكون محدثاً ومبدئاً له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئاً للعالم وان لا يكون مبدئاً له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجاً الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بيمد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواجبة لا الطرف المرجوح للمقابل للظن حتى يقال ان أقوال العقل تابعة للطرف الراجح واللا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه أنه جائز عند المتكلمين وتقدم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لأجل أوليته ورجحانه بل لقلة شغلقاته (قوله بطريق تمويض الواو عنها بعد الحذف) لئلا قال بعد الحذف وإن لم يكن التمويض إلا كذلك دفعا لتأويل بأن يكون الواو وأما مذكورين معاً ثم تحذف الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكتاب في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٢) فإن قلت إذا كانت الواو عوضاً لا تكون أما مقصورة في نظم الكلام قلنا

ان التمويض أعيا هو لأجل استقائها من اللفظ لأن التقدير وقبل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لأجل الواو ولكنها عوضاً عن أما (قوله على أنه لا منع من اجتماع الواو مع أما) لو قال لا منع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وما قيل ان الواو للوصل وأما للفصل قد دفع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ومحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلا جمل التيسر والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب فحينئذ لا بد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكنا وأما عمر فكنا (قوله وهي الأساس) الأولى أن يقول وهي الأساس في اللغة لآتي عطف قوله فيها قل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاستناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الأولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية رقي في المدح ولا يحتاج إلى أن قال الضمير حصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولا إلى أن يقال الحصر بالنظر إلى الادعاء والشمول بالنظر إلى الواقع

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلى) لأن التحك بهذا الدليل عين الافتقار إلى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التحك بهذا الدليل مستلزماً لا بطلان التسلسل لا مقترأ إليه (قوله إلى ما قلناه) من أن التحك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار إلى ابطاله والا كان الملازم أن يقول من غير احتياج إلى بطلان التسلسل بدل أن يقول إلى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات للتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخلاً في السلسلة مع أنه فرض خارج عنها وإذا كان الواجب داخلاً في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فحين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فننتهي به السلسلة (قوله بالعكس) أي بطلان التسلسل مقترأ إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب الملل) بأن فرض من معلول واحد إلى غير النهاية من طرق السلسلة وبما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلى كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلى) بأن فرض من علة واحدة إلى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلى (قوله وما ذكره بعض الأفاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتيب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق إنما أجروه في الأصل في آحاد الأمور فراد بعض الأفاضل أنه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتيب أجزاء الزمان وإن عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتيب أجزاء الزمان وإن كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الأجزاء إذا أخذت مضافة إلى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث أضافتها مضافة إلى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الأزمنة وإذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحقق بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الأمور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة إذا أخذت مضافة إلى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهها (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ما هو وهمي كما لا ضير في انقطاع ما هو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فإن ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متتابعاً وإن كان نعيم الجنان لا ينتمي إلى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينبض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا السداحة في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاستناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الأولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية رقي في المدح ولا يحتاج إلى أن قال الضمير حصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولا إلى أن يقال الحصر بالنظر إلى الادعاء والشمول بالنظر إلى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جداً وفي قوله ويمكن أن ينسب القاعدة على المعنى للمصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما ميدان جداً هو سؤال الدور وارد ومن دفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ محل العقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور من دفع بجواب معقول مقبول سلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا قل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الى ما هو المراد قاله فان قلت اولاً العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً أساساً يقتضي كون الشيء أساساً نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى الدائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس

الاعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن منفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يثبت بل انما يثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الإيجاب) أي كون الواجب موجباً لا اختياراً (قوله لكن رد على هذا) أي على أن الإيجاب نقصان والفرق ان إيجاب الصفة كالإيجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان الصانع (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي أنه ان يحصل الامران أو لا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو يخلف المألوف) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيل أي لان عدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متماق القدرة متمماً بالتقدير أي بسبب إيجاب الآخر خلافه والمتع بالتقدير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نقض التلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان إيجاب الذات مقدم على تناق الارادة فلا يكونان معاً فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الطرفين على الممكن عجز فنبت المقدمة المتنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونها ضدتين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في اثبات تعلقي امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلها) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظان بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اشارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشبهة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التمانع بينهما لان امكان التمانع

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى فأتى أولاً المحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتقاد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب فلتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جديلي والثاني
 جواب محقق وقوله المتبادر من (٢٧٤) اساس النبي هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفن هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديان والجواب المحقق
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 إنما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتداد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أي لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا أيضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتداد فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وأيضاً كان اللائق أن
 يكون متقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع
 بين الجدلين فتأمل ولا يمكن من القاصرين المحتجين بالاستار الضعيفة ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)
 الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام المعلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم أن يكون الكلام مبني فيه كما يقال أساس الدار جزؤها
 ومبني القضية أطرافها فيثبت يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الإيهام أو ما عدا علم الكلام

لا يستلزم وقوعه (قوله وتتمتع للملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستنداً عليها رجح المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله أن أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا الآية (قوله فتقريره) أي
 تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القسرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كمال القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما اطبا (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة البعد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الامور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أو لا (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متكاملاً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالحق) أي وإن كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد المثلين المستقلين على معلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعاً ببرهان
 التماثل يرد عليه ان كون الملازمة قطعية حيثئذ يستفاد من برهان التماثل فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التماثل لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التماثل يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة عامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء حلت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تسدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكيفية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس يتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لا يمكن التماثل للواجبين القادرين على الكمال لكن التماثل
 لا يستلزم المحال فعلي تقدير تسدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكفا لو
 وجد صانعان لا يمكن التماثل بينهما بأن يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

فيكون مقايلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلا ومن الكلام العلم للمدون غايته لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو قول المراجع الكلام الملصقة أو قول المراجع القاعدة البناء مجازا. قضية لتشكل باسم الجزء فائدة قال أساس بناء العقائد ويحتمل أن يكون المراد من القاعدة للمعنى الاصطلاحي (٢٧٥) ويطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التعليل أو على الكتاب والسنة بطريق الاستمارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني أن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملصقة وذلك إشارة إلى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الإضافي) الإضافة لادنى ملازمة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن أن يراد بالاشارة إلى ضعفه) قوله قضية للوسم إلى الكلام الخ (جواب سؤال فقدر تقديره إذا أريد المعنى القبي يكون موسوماً أيضاً فلم خصص النسبة بالكلام فقال لكونه أشهر والأولى أن يقول لشهرته لأن الأول غير مشهور والمباراة أخصر (قوله إشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فائدته منحصرة فيه على ما مر حوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علة وهي إرادة كل مهبط لا متناهي أن يوجد بهما أو بكل منهما أحدهما لكن حل الفناء في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليأمل انتهى كلامه (قوله لم الأمر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي أن يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية بني لما دل على استقام تعدد الآلة في الزمان الماضي ثم المقصود لا تعدد الآلة بعد الانتهاء في الزمان الماضي لو كان متعددا في الآن أو في المستقبل لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الهيا انتهى كلامه (قوله بالتوازي التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسبجي تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطلبه ثم (قوله لا يتعلق بالمجاذي) أي لا يحتاج وجودها إلى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها إلى وصفها بديهية واتفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي يكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المتع بينه وأرد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لانهم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائدا عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال السند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها وآيات بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء معني فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه ابطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المتع مع السند المذكور فبينه بأن يقال لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يلزم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي بأن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تمثيل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لان الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديماً (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسي الاولاد وتب الاموال والحراج والخزيرة في الدنيا والنيل للسعادة الآبدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فلرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي والاشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحة والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئاً من الجواب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

بالمرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمراً موجوداً بمنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء بمعنى زائداً بمنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير (قوله هذا رد اجالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكيم ولما أجسوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهوم التقصص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مانه التركيب انما يستبرئ منه موهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعيض والتجزئ فيهما معنى مطلق الانقسام لغة - واه كان الانقسام مانه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في علم الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فاه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء يتعلق بمجموع النوعين لا يتعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الخاوي للمماس لسطح الظاهر من الخوي (قوله فاه النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي قائم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعمده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو ان الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على مناهي الابعاد يرد عليه اننا لانعلم انه لو كان الله تعالى مساوياً للحيز لزم أن يكون الله تعالى متساوياً لجواز أن يساوي تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يتون تعالى متساوياً (قوله نعم يلزم التجزئ) وقد ثبت انه تعالى منزّه عن التجزئ (قوله لكن الكلام) أي لما أخذ في الدليل في لزوم التام (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فمعي خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أي من قوله فلا يمتثل له بوجه من الوجوه (قوله كما سيأتي) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لانعلم ان الجهل ببعض الامور قد جواز أن يأتي عن تعلق المسلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور وحفوماتها تقتضي صحة المصداقية (قوله كالمتمعات الخ) أي كما ان المتمعات غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

الجواب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة التباين الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المنسب به الى المنسب لا من قبيل اضافة السبب الى السبب أي الظلمات الخاصة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمر و بكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها على وتكثيرة) فكلاهما عبارة عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفي بجهة واحدة وان كان لم يكن واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملال الخ) جواب عما يقال ان الملة من المصطفى والاملال من الناس

فما وجه قوله من حيث انها على فاجاب بأنها بمعنى واحد فان قلت لم يقل من اول الامر (كلي)

من حيث انها على وتكثيرة حتى لا يرد السؤال قلت لان كون الاملال بمعنى الكتابة نوع حقاً بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها مجتمع عليها ملة) اشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيدة معناه القوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الا أن يدعي

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قيل التشبيه لا الاشارة لان طرفي التشبيه من كوران
معاً (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الإضافي أو المعنى القبي ولم يتعرض المحقق للمعنى الإضافي
هنا اما لكونه احتمالاً بعيداً أو لا كثرة ما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سبت على رجه يشمل

المعنى الإضافي أيضاً
والوجوه المذكورة جارية
في كلا المعنيين (قوله
لسلامة أهلها الخ) هذا هو
الظاهر ولهذا قدم والسلام
مصدر بمعنى السلامة (قوله
ولان خزنة الجنة الخ)
الاولى ان يقول أولان
لانه لا نطلع بكون التسمية
عن هذه الوجوه بل كل
واحد محتمل وهذا
الوجه ضعيف لان الدنيا
أيضاً دار السلام بهذا المعنى
ولا دخل لمخصوصية كون
المسلمين خزنة (قوله ولان
السلام اسم من أسماء الله
تعالى) ولا يخفى ان إضافة
الدار حيث لا يذهب الى ربه
بمخلاف كلا الوجهين
الاولين فلا وجه لقوله
ولأنه ولا كان مظنة ان
يقال ان الدنيا أيضاً داره
تعالى فلم خصصت الجنة
بهذه الإضافة أجاب بأنه
أضيف تشريفاً وتكريماً
للجنة كما يقال الكعبة بيت
الله تعالى ولما كان مظنة
ان يقال التشريف يحصل
بإضافتها الى أي اسم كان

كلى (قوله والقدرة تنافيه) يعني ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه
تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لا مختار والقدرة انما تكون في الفاعل
المختار دون الموجب (قوله مشبهة للعلم) الذي هو الفيض والجود (قوله على زيادة للمفهوم) أي
مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أي حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين
وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أي ان أراد ان صدق المشتق على شيء يقتضي ان يكون المأخذ موجوداً
في الخارج قائماً بذلك الشيء (قوله يمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارئ تعالى مع انه
لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان انضاف شيء بصفة لا يلزم
وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته
تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أي قالوا صفات الواجب أزلية والابزيم قيام الحوادث الموجودة بذاته
تعالى وهو يمتنع ولما لم يمتنع دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية
لابتنائه على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج
(قوله صفة حقيقية أيضاً) أي كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه
تعالى عالم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فلتناسب لهم ان يقولوا انه تعالى عالم لا عالم له
تعالى ويريدوا به انه لا عالم له صفة موجودة له تعالى (قوله وعليه عين ذاته) اذا المتبادر منه انه لا علم
له تعالى زائد على ذاته أصلاً لاصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول إضافة التميز) أي
دلالة صدور الافعال المتقنة عما هي على إضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف
عنده الاشياء لا على ان علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أي لا يدل دليل
على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً
بالمقدورات وتعلقاً بالمسوعات وتعلقاً بالمعبرات وغير ذلك (قوله لهم ان يقولوا الخ) أي ان يريد انه
يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان يريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس
ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير
الواجب ان يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين
ذاته ان له ذاتاً وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يرتب عليه ما يرتب على ذات وصفة مثلاً
ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة
عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته
وكذا الحال في سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من
الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مقارنة الصفات الموجودة القديمة

(م - ٣٦ حواشي المفاتيح الثاني) (شجاع الدين) من أسمائه تعالى فلم يخص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى
الاسم المذكور بأنه ظاهر (قوله هو الذي منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على السوا من كل
مالا يليق بحضرة تعالى وحينئذ يكون بمعنى السالم والسلام وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتدياً مع الله

الآن يقال ان كلامه انتميين على تقدير وقال بعض الاقاضي هو الذي سلم ذاته عن الميب وصفاته عن النقص وأصله عن الشر (قال الشارح
يشمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قسم عليه اهتماماً لبيان كون غير الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله
في ضمن فصول بالقرآن الفرائد (٢٧٨) - جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل

الكلامية بطريق الاستعارة
المصرحة وهي ذكر
المشبه به وارادة المشبه
والفرق في الاصل البياض
الذي في جهة القوس ثم
استعير واستعمل في أنفس
كل جنس وخياره والمراد
ههنا خيار المسائل الكلامية
وخلاصها والفوائد جمع
قائمة ودررها حلتها
وكراماتها بعض الفوائد
بالدرر في اللطافة والنفاسة
ثم استعير اسم المشبه به له
استعارة مصرحة (في ضمن
فصول) أي الكاتبة في ضمن
فصول فهي صفة في المعنى
للفرر والدرر والمراد من
الفصول العبارات التي تنفرد
كل واحدة منها بمسئلة من
مسائل هذا الفن وهي
باعتبار ما في ضمنها وبديل
عليها قواعد لدين الاسلام
أو نقول هي باعتبار ذاتها
قواعد ادعاء ومبالغة واذا
كانت هذه العبارات قواعد
فكيف ما في ضمنها وقيل
المراد منها المسائل ونعنا
وان كان ملائماً للقواعد
والاصول لكن ياباه قوله

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيظل التوحيد فني المتغيرة بين الذات والصفات
كافي دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون فني المتغيرة بين الذات والصفات جواباً تاماً
والظاهر ان اصل الجواب منع مقدمة من متمسك للمعتزلة قائلة ان في آيات الصفات ابطال التوحيد
ونفي متغيرة الصفات للذات سند للضعف قد ذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى
الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو فني التباين بين الذات والصفات (قوله الى ان
التعدد) أي تعدد القدماء للبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم
الجواب الخ) أي بان التعدد فرع للتباين والجواب هو فني التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله
اذ ليست متغيرة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله يسان حكم الصفات) أي فني التباين
بين الصفات بعضها مع بعض لاعداد التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب
ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان
معنى لاهو ان الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب
بل الجواب فني متغيرة الصفات للذات هنا وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك للمعتزلة
قوله لاهو سند للضعف كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لا يلزم الخ) فيكني فيه فني
المتغيرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله
ولتقابل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قاله في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول
التصاري ثالث ثلثة بانهم يقولون باقوم الاب وهو الذات واقوم الابن وهو الكلمة واقوم الروح
وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب
الشارح بقوله لزوم ذلك (قوله على عليه المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر
اللزوم للكفر (قوله تبين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر
أي قولهم بان الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فاربعة)
الذات وثلاث صفات (قوله فيكون اعم) فيكون الواحد غديداً (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانهم
ان في آيات الصفات القول بالقدماء لجواز ان يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات
قدماء لمنم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته
تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من آيات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي
سلنا ان في آيات الصفات القول بالقدماء لكن لانهم ان القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر
تعدد القدماء بالذات بمعنى انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله لتعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم
المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانياً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق الخ) فيه انه لا مذهب
للإمام من حيث انه مانع ومحذور ان يكون حقه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

في ضمن * واتناء الشيء أو أسطه وهي جمع فني يقال أخذت كذا فني كذا أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم)
الاتقاط الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص من تشبيه الاستعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن
ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تحيلاً لحيث قد يكون المراد من الفصوص

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لا تقوم الحوام وقيل المراد أهل اليقين وقيل للمعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غايته من التيقن والتهديت) وهما متقاربا للمعنى وحاصلهما المتطهران من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكيمة والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) محين ونعرف لثركت المسائل بعضها (٢٧٩) مع بعض وايراد كل منها في أحسن مواضعه وألقها فلما عرفه

عندهم هو الوجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم سواء كان قائما بنفسه كقائه أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالقات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقديم الميثقة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الدارج ولصفوة هذا المقام مذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا بقال الخ) أي استبدل الاشاعرة على ان القيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الاتفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيداً وعلمه وقدرته فحين ان منى ما في الدار غير زيد في العرف واللغة هو أنه شيء يمكن الاتفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أریده به ما يمكن اتفكاكه عن زيد لم يصح فيه والا يلزم أن لا يبارز زيد نوبه وهو باطل للقطع بالمقابلة بين زيد ونوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف القيرية انها موجودة أي يمكن الاتفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف القيرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الاتفكاك بينهما في الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا وإذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسام القديمان في التعريف لاتفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه أنه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة الخلة بالطرد والممكن فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهام الخ) لعدم الاتفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الاتفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف القيرين مع انهما غيران جزيا * ويرد عليه ما ذكرنا من انه لا نقض بالمفروضات لتقدير (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ لاتفكاك بين اثنين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فيتمتع بينهما الاتفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التلويح بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي القير بل لا يد فيه من عدم الاتفكاك بحسب الحيز وفيه أنه قد صرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف القيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي القيرية الى قيد عدم الاتفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

مواضعه وألقها فلما عرفه ومدحه أولا مدحا يليقاً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفسها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معني ولفظا ولطافها وشرافها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة الى غيرها في أحسن مواضعها علم ان المتعلمين يميلون اليه والمحصلون يضطرون الى تحصيله ويكون متداولاً بين المسلمين وهو حقيق لان يشرح شرحاً كاملاً وجنديراً بان يشتمل في توضيحه وتبيينه فقال (نفاهت ان أشرحه الخ) ولو قال بعد توصيف المختصر بالاوصاف المذكورة وكان محتاجاً الى التشرح وإيراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزبد التصاقاً (قوله شرحاً) فصل بجملة الى قوله وتكثير للفوائد مع مجريد مشتمل على الصنائع

والإطراف من الترتيب في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى التكتية للفترة ولستكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الإيجاز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلاً للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل السكل من السكل وقيل يجوز ان يكون

كل منهما يدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التعجاف الى الطرفين التعجاف عن أحدهما (قوله ولا تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف

حجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعة على ان التعيين هما الموجودان اللذان يمكن الاشكال بينهما بما يقال في المرف والصفة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات المحدثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح حينئذ قولهم مافي الدار غير زيد فلم ان مرادهم بالتعريف في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف التعيين بالجانبين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف التعيين بأنهما موجودان يمكن اشكال كل منهما عن الآخر في عدم أوحيز لا متاع اشكال الباري عن العالم في عدم الاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضا لا متاع تحيزه تعالى (قوله أن لا يكون أحدهما) أي أن لا يكون شيء منهما قائما بالآخر أو بمجمله أصلا ولا يكون مقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الاشكال بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله أن لا يقوم المرض بالحل) وعدم قيام الحل بالمرض ظاهر ولنا لم يذكره فيتحقق امكان الاشكال بهذا المعنى من المرض والحل من الجانبين (قوله مثله بما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تسميم التعريف بالاجزاء وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا المرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيء منهما بما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا متبادر بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لافي مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة • وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديعة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المتبادر بين الذات والصفات بما يقال في المرف ليس في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو متبادرة كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان اشكال الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الانصاف بها فيتحقق في الذات جواز الاشكال فتكون غير الذات وحصل الجواب المراد بامكان الاشكال هو الامكان الوقوعي بان يقع الاشكال في وقت (قوله مجرد الامكان الذاتي) أي امكان الاشكال بالنظر الى الذات بدون وقوع الاشكال (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز المطلق فيها بينهما وكلام المحنى خال عن توجيه المطلق (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلا استلزامه الخلف وأما المعنى فلكونهما مقصودين بالتعجاف (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما غير مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا المطلق) أقول هو المطلق وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين للمفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال انصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامر فيه عين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسي بتقدير المتدلي في المعلوم بقرينة ذكره في المعلوم عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

التفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمنه معنى فعل ولا ابتاع
في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها عمل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بالشائبها فلما اطلع
الشارح على ما قال السيد اجاب بما قل عنه في الجانية وحاصل ما قل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هذا المظف
وابطله بل التنبيه على
عسره وبيان حاله في الواقع
ولزوم التأمل في تصحيحه
وبدل على كون مراده هذا
استعماله هذا التركيب في
مواضع كثيرة بدون تغيير
فظهر ان قول هذا الفاضل
رد الشارح في بعض كتبه
هذا المظف غير سديد وانه
لا يرد على الشارح الا ما قال
على تقدير كونها مطلوبة
على جملة وهو حسي فهو
من عطف الجملة الانشائية
على الجملة الاسمية الاخبارية
فيكون اول اجوبة السيد
قدس سره واول جوابي
هذا المحض رد لبعض
ما ذكره الشارح والباقي
لا يكون ردا عليه وان
كان تصحيحا للمظف لانه
لم يقل ان عطف الانشاء
على الاخبار باطل مطلقا
بل قال انه يلزم على كل
من التقديرين وهو اعم
من ان يكون باطلا او جائزا
وان كان ظاهر كلامه
يشعر بطلانه مطلقا (قوله
ان المراجعة الاولى انشاء

المتكلمين هو الطبايع الكلية لا الاشخاص ونصور وجود الاعراض المقارنة لمسم محلها بلا اشتباه
(قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التباين بحسب المفهوم بين الموضوع والحمول كاف
في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التباين بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا
يتألفه اشتراط امر آخر مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيح فصل) أي
فصل بين لام بن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يعني تصحيح فصل واذا وقع الامر
بالعكس بان يقع لن بدل ان يسمى تصحيح وصل (قوله لا يستعمل تقدير) بان يقال ويلزم منه ان
تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه ان تكون العشرة بدونه فان
معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم ان تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل
فالمزوم مثله وخلاصة هذا الدليل جاري في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير للمزوم يلزم ان يكون
المزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج ان اللازم لا يكون غير للمزوم مع ان اللازم غير للمزوم
عند المتزلة فيلزم ان ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير ان يقدّر قوله وان تكون العشرة بدونه
ويقال ويلزم منه ان تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضا) أي كما يلزم جعل تقدير
(قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي
كونه نفس العشرة حتى يلزم من مناصرة الواحد للعشرة مناصرة الشيء لنفسه ولا يخفى ان ما ذكره
بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فللقدره
عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعدم القدرة لتعلقان تعلق
أزلي مضوي لا يترتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ولبنة
هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منهما وتعلق آخر
يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويمر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث
عندهم وأما عند الفرقه الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على جملة
الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث
المسوعات والبصرات (قوله فللعلم نوعان من التعلق) أي تعلقان أحدهما تعلق أزلي بالمسوعات
والبصرات قبل حدوثها وتانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل
على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالسموع بان العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع والسمع
لا يحصل الا عند وجود السموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه ان يقول بان السمع صفة
مغايرة للعلم بالسموع وكذا الذوق والشم يجري هذا الدليل فيهما فيلزم ان يكون الشم والذوق
والشم صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول
بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قيل على انه مخالف للظاهر وتوجيه الكلام
بما لا يرضاه صاحبه وبعد التباين والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا انشاء لتوكل أقول والحق ما ذكره الخياطي وان كان
مطلوبا للتراميا (قوله وأيضا يجوز ان يعتبر عطف الفضة على الفضة الخ) يعني ان سطنا ان المظف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التدينين لكن لانهم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناتج من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يتبر في جملة وقت فيما بين الجمل الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذلك

وهنا جملة واحدة لا قائمة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بأنه انما ذكر هذا الكلام الزاماً على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضاً على جملة واحدة وان لم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل بطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم المحشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف قائم (قوله أي وهو نعم الوكيل) بجمل ان يقدر مؤخرأ لكن قدره مقدماً للنسب (قوله فكون اخبارية كالارلى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الايجاب) أي كونه تعالى موجباً لا مختاراً (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من التزديد أي اختارنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى تخصيص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أي يصح أن تكون الارادة مخصصة لأحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أي وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بالمرجح خاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله نحقيقه) أي نحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لأحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي بتأخير عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أي متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أي بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لانهم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع ووجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لمعومه للواقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالاً للسند المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف ونشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديقي بالمصلحة (قوله يتساوى طرقاه) أي وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أي بكونه تعالى موجباً لا مختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دلائل المستزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أي تعرض له (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل نبوت هذا المعنى له تعالى بنيت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على نبوت الخ كما سيبي (قوله يحظر جلال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي يجده من أنفسنا هو المدلول المطابق للعبارة فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة بتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان المقطع انما يسره عما يدل عليه بالوضع وما ذكره المحشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع

حفر ديتنن الاستفهام نحو اين زيد وكيف عمرو. وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا) على النسبة بين السند والخبر الواحد تكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقت الانشائية خيراً فلا يكون المجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة
محمية والمعطوف ما اول يقول في حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يحجب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على
تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حيث من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله

لان هذه الواو من الحكاية
الح) قيل عليه وان سلم
لا بدل على المدعى لانه يحتمل
ان يكون المعطوف مدحدر
قالوا او جملة خبراً أيضاً
فيمنه الحزم وان كان
احداً صيغاً (قوله قد يره
وقلنا نعم الوكيل) وسيد
هذا التقدير عدم القرينة
الدالة على لاجالا لا مقالا
وايضاً لا مناسبة بين
الاخبارين معند ما حتى
يصح العطف به (قوله
وليس هذا محتملاً بما به
القول الح) دنع ما غشي ان
يظن ان هذا الجواز مختص
بما بعد القول لان الجمل
التي تقع قبله منه متقولة
بطريق الحكاية فيجوز
كون كل واحدة منها مقول
شخص يكفي مناسبة في
المعطف (قوله بتقدير المبتدأ
في المعطوف او عطفه على
الخبر المقدم) انما اكتفى
بهذين الجوابين وان كان
جواباً أيضاً جارياً على
هذا التقدير الزاما على
السيد قدس سره بما قال
واجيب بان مبنى كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول
اللفظ) بل في هذه التميزات اشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات الضاربات
المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك للمعنى) الذي
يحمده الشاك (قوله من السلام) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لا حقيقة) لان حقيقة الامر
ومعناه الموضوع له هو العبات ولا يطلب في هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها
هو صيغة الامر لا معناه والموضوع له وقد مر ان المراد من المعنى الذي يحمله الانسان من فيه هو
المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره قوله والحق الحق قد يره (قوله
تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يعبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سواه
بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الابد في التوفيق الح) قد يقال ثبوت
الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسي فلا دور فهو معنى
التمثيل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أي حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الاتواع)
وهي الامر والتمني والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو امر (قوله بخلاف
الكلام) أي الامر من حيث هو امر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام
المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه انه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عن ما على
الطلب) لا حقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو امر التي عليه السلام لنا فانه عليه السلام
امر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعصوم ليس بنفسه (قوله
هو الامر الصريح الح) وهو امر الرجل للابن المعصوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال
في المعنى النفسي بقائه تعالى (قوله وايضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى
(قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله مبنى ان قولهم) أي قول المتزلة بان كلامه تعالى بمعنى
ابحاد الحروف والاصوات (قوله في المدول) عن معنى الانصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف
والاصوات (قوله يريد به الصنعة الح) أي يصح انصاف الباري بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن
ذلك الانصاف في اللغة والظلم ان يقال ولم يصح ذلك الانصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك
(قوله بان وصفه الح) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) اشارة الى
ان جواب الشارح جواب مفابر لجواب المصنف لا تحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح
تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هنا هو مراد المحشى رحمه الله ولا يخفى ان الشارح اراد بقوله
براديه الالفاظ المتطوعة المجموعة الح انه يلاحظ انصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم المحدث حقيقة
فيكون وصف الكلام النفسي به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف
فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لانه جواب آخر كازعمه المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسيماً مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز المعطف حيث لا على الجملة ولا على
جزء الجملة وانت خير بان لا يحذور في شيء منها على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الح) قيل عليه
الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما لا حسن له لا جواز له عند البناء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فتمه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والتي تدور
 ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطالب وتحريكاً له
 وتنشيطاً وزيادة استيعاره له في (٢٨٤) فحصله قسم الاحكام الشرعية الى اقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

في الشروع وبيان ان
 المطلوب أصل المعلوم
 الشرعية والاحتياج اليها
 أقوى وأشد من الاحتياج
 الى سائر العلوم والظواهر
 المتبادر من كلام الشارح
 الخالي عن التكلف ان المراد
 من الحكم هو النسبة
 الثابتة الخيرية والمراد من
 تعلقه بكيفية العمل أن
 يبين أحوال العمل ومن
 تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد
 غرض ومطلوب منه
 فلاشارة الى الاختلاف بين
 التعلتين زاد لفظ الكيفية
 في أحدهما وتركه في
 الآخر ولو قال منها
 ما يتعلق بكيفية الاعتقاد
 لكان اشارة بل تصريحاً
 لكون الاعتقاد موضوعاً
 لعلم الكلام وليس كذلك
 فانه لا بحث فيه عن أحوال
 بل عن ذات الله تعالى
 وصفاته فقط على قول
 وعن الآباء والملائكة
 وأحوال الانسان بعد
 الموت أيضاً على قول من
 خلط الفلسفات على ما هو
 كلام القدماء هكذا ينبغي

أي في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أي الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام
 (قوله فيصح فيه الخ) بأن يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة. واللازم باطل
 فاللزام منه فينتج ان كلام الله ليس اسماً لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة فيه
 عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح
 سلب النوع عن فرد واحد وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوعاً للفظ كلام الله
 فاللازمة مسلمة وإعلان اللازم ممنوع الأري أن لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه
 الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم
 محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) به منع لا ينحى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه انه ليس معنى
 قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم
 الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملمع ولمع بل معناه أنه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل
 التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً باقتضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً مع الترتيب الوضعي
 وهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حيث عدم الفرق
 بين قيام ملمع ولمع (قوله كافي سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والابحاد وغيرها (قوله
 بما سيجي) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أي قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور
 بطلانه) أي بطلان قيام صفة الشيء بغيره (قوله أي على عدم الإيهام) أي إيهام الجسمية والحادث
 (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكون التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين
 مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجي
 من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء
 متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادثة لا يكون موضوعاً لتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهية فان
 المصنف بالسواد الحوادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانتكار مكابرة فلو كان وجود
 التكوين في ذات الواجب تعالى حادثاً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهية
 فتجوز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانتكار لبديهية الجهور (قوله ولا استحالة في سبق
 ذات الشيء) أي تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدأ
 التخليق والترزيق وغيرها صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو
 المعنى الذي نجد في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجد في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك
 المعنى متناً لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى
 بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض
 المفعول صفة كصفة الفمرة قلها تكون باعتبار تحققها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتياج) علم
 الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة
 فنسوخ لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل التي من أن يكون ادراكه ان النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاء لا الخطاب كما يشعر به عبارة البعض «والإباحة مثال للتخيير» ونحوهما التدب والتحرير والتكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الإباحة من نوع التخيير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وإن عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً منها أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في إقادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور قان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فإن صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا ينبغي أن مطلق التعلق بم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نل بطلاق اللازم فإن المسائل الكلامية المختصة بالحالية من مخالطة الفلانيات لا تخلو عن إقادة العلم بالوجوب وأخواته وما ل جميع مآله إلى ذلك وإن كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) بحتمل أن يكون نصيلاً للمراد

احتياج إلى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحقق أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا ينبغي (قوله) (يعم الموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة إلى نفس القدرة الخ) لأن الواجب تعالى فاعل القدرة والإرادة موجد لها وفي الفاعل معنى التكوين بديهية (قوله أو لكون التعاقب الأزلي بوجوده الخ) فيه أن تعلق التكوين هو الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحقيقه بدون وجود المكون في إرادة المصنف أن الله تعالى مصنف في الأزل بمسداً هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الأنسب بالحق) فيه ما عرفت فالأنسب بالحق ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه أنه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من أن القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الآخر مع أن فيه سندا آخر وهو أنه يجوز أن يكون التكوين قديماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح فيه نظر الخ كلاماً على السند الآخر وهو غير مسوع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا ينبغي على المعارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل التعبير على المصطلح) قد مر أن الفبرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون إضافة) محسولة أنه لو كان التكوين إضافة لحادثة لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين إضافة

(م - ٣٧ حواشي المفاتيح) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلها وما يقال إن الحكم إذا كان بمعنى الإدراك فلا يد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فاقطع إذ يصح أن يقال إن الإدراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الفرض من الاعتقاد أي الفرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله) وأما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ أي فلم يمتد بالنسبة إليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الأولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة وأخذ مع إمكان ربطها فأجاب بأن التعلق في الأولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلماذا اعتبر الكيفية في الأولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مراده ولكن الظاهر المتبادر أن اعتبار الكيفية في الأولى دون الثانية للأشعار بالتعلق في الأولى بل موضوع وفي الثانية بالقاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فإنه لا يتعلق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لأنه لا يبحث فيها عن الاعتقاد وأما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فأقول وقيل إن تعلق الأحكام الأولى أيضاً بالقاية لكن الكيفية متحمة لأن الفرض ليس مطلق الأعمال بل الأعمال المحصورة فيكون على نقي واحد ولا ينبغي ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد للمعتقدات) فيه انه لا يثنى على المعنى الاول الا بتأويل بعيد بأن يكون النطق بالمعتقد اعم من التعلق بنفسه أو بحجته أو بمقتضاه وأنه على كلا المعنيين لا ينبغي للتقسيم حسن كالا يثنى على التأمل وأنه كان الاتق حيث أن يقول منهما ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لا يلزم أن تكون أمثلة الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يتدفع بالتأمل في قوله إشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوباً منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركه ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحقق من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل وينبغي كون التركه ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم التية في الوضوء الخ) فيه ان التشبيه ليس أوضح وأشهر من التشبه لكن الفرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتى يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قصة التركه أى لاسائر الافعال ويحدثه قوله لا التركه ومستحقها

خاتمة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لا من تمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ أى لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون) قوله لان محجة الانفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك محجة انفكاك التكوين عن المكون فيطلان التالي ممنوع أى لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد محجة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أى لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فحمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المشد على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أى ولان محجة انفكاك المكون عن التكوين محقة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان محجة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فيطلان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح حمل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب * على ان حمل التبر فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للعرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكتفي في عدم غيرية التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لاستماع الانفكاك حيث قد تدير (قوله قوله لان الفعل يباير للمفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يباير للمفعول فالتكوين يباير المكون (قوله قيل عليه الخ)

(قوله بما نقله ياخذ) أى غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل النطق الخ) قيل فيه ان المتقدم من المتأخرين ليس بمجبر بل هو في محل النصب على قول الأكثر أولاً محل له من الاعراب على قول من يقول الطرف القبول لا محل له من الاعراب فلا يبدان يصار في التصحيح الى رفع قوله علم التوحيد بحجته خبراً عن المبتدأ المحذوف أو الى نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

الى قول من يجوز هذا المعطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف في نسخة المحشى بدون إعادة الجار وبأن قوله (يعني) والمجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب في الظاهر على المجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من المعطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حيث من قبيل المعطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وفيه يظهر الخ) لا يثنى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الإطلاق أى بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يثنى أنه لا يتدفع بما ذكره المحشى * والاخر أنه يظهر عما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الإطلاق أى بجميع العلم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح يكون عجبا بآيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتأويليين بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث آياتها للاحكام وموضوع العلم ما بين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مماثل علم الاصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتمي اليه العلوم الاسلانية وفيه فين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي الموارد اللاحقة له في اقامة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسيله والجواب أن عدم تبين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لا تها من المسائل الاعتقادية لئلا استخرجت من بعض الاحاديث بقانون الاصول اشتبهت به * والحاصل أن بعض الاحاديث، بل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن انواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذلك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله زان رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل الكل المجموع فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه ياباه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي

فلا بد من القول بالتغليب أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة إنما هي من الصفات) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فتدفع ما يشبههم ببعض القاصرين انه لا معنى للملاوة هنا * ونقل عنه في تأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية فان الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لان لم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلتان ان التكوين فعل اسكن لان لم ان كل فعل يفتقر المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يفتقر المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يفتقر المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضاً فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي لايجاد فكون الفعل غير المكون لا يلزم كون مبداء الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم اسكن غير الفاعل) أي ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أيضاً) أي كما انه غير المكون المفعول (قوله فكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل متخبراً بالمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا ابطال مغايرة الفعل للمفعول بل يرد مغايرته للفاعل ويلزم كون الصفة غير الذات * وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبداء الفعل وازاد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يفتقر المفعول هو مبداء الفعل ومغايرته للمفعول المكون يذهب فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يفتقر المفعول بالضرورة (قوله بالبيضة) أي بكون التكوين عين المكون (قوله يفتقر كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله نظيراً لامتياز) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث ائذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة فعمل من عدم مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انهما هي الوجودية الذاتية اسكن الشارح بعد الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحتج كانوا هم * ومعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله يفتقر لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قو من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حجة لانه لو كان لما أحمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالتصود عكس ما ذكره المحتج كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حجة قاضية للتدوين (قوله متعاقب بقوله مستقن) الظاهر انه متعلق بكان بعد تنقيده بقوله مستقن وكان مراد المحتج أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاحتجاج ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستقن وكان فيجده تبدل على اقتران مضمون الجملة بالناسخ لان المحمول كان ومستقن مفعوله وقيدله وظاهر ان العلم انما يكون للمحمول

لا يفيد الاندرا (قوله لا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استقالتهم الامور المذكورة في الشرح قاته
 لما دون مالك عند ظهور الفقة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والمبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم
 بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلقه عن بشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولاجل لزوم على خلافة ولقائل أن يقول لو كان لعلم
 الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم
 مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الأحاديث المروية في النهي عن الاستئصال بحيث الذات والصفات
 والقضاء والقدر فقال الشارح ولقطة الوقائع الخ عطفاً على قوله لصفاء عقائدهم * قبل علة للاستئصال عن تدوين علم الفقه كما ان
 المطوف علة للاستئصال عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط
 ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة
 الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعروف والمحدود ههنا هو

الحادثة مع الذات إشارة الى الجواب الثاني من التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الإضافة حادث
 ولا يحدور في مقابير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن
 قال فان قوله على ان عدم النيرة الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر
 بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف
 العالم قاته قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الوساطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحقق مرة
 أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أن أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلاً بمعنى ان
 العقل لا يحكم باستماعها والمترتبة لفهوم وحكموا باستماعها عقلاً بمعنى ان العقل يحكم باستماعها وقد نقله
 المحقق الشريف في شرح المواقب عن الآمدي فتلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله
 برد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البدئية في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا
 نفرق الخ تنبيهاً على كونها مربية لا استدلالاً عليه فلا يرد عليه شيء ثم دعوى البدئية في رؤية الاعيان
 مشككة (قوله برد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما متفوض
 بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالنسبة والمقابلة والمفاهيم العامة فان كل واحد منها يشترك بين
 الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع
 يشترك بينهما وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة
 الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقب
 فلا يرد عليه ما ذكره المحقق (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلاً للرأى (قوله كلامية) أي

المسائل المدللة لا المعرفة
 ويصح تعريف المسائل
 بما ذكر فان من طالعها
 ووقف على أدلتها حصل
 له معرفة الاحكام فيكون
 مفيداً للاحكام ولما أورد
 عليه أن كون المعلوم مفيد
 العلم لا ينصوب به محصيل
 اشار الى جوابه فيما نقل
 عنه وهذا التدرك كاف في
 اطلاق الاقادة كما يقال
 خبر الرسول يفيد العلم
 الاستدلال أي يفيد العلم
 بسبب الاستدلال بان يقال
 هذا خبر من ادعى النبوة
 وأظهر المعجزة فلما أورد
 عليه ان هذا القياس يشعر

بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن الين (المفهوم)
 في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح
 فيما ذكرناه (قوله ولك ان تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من
 الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية
 المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار
 انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجالا قاته لا يجوز أن يحمل المعرفة
 هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التباين الاختياري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المقادة أيضاً المعرفة
 الكلية يصح التعريف كذلك فان التباين الاختياري كاف بين المفيد والمقاد في الاقادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زمد يفيد
 صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحيا

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التباير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل نبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد نبوتها من حيث هي على عكس قولنا نبوت العلم لزيد يفيد نبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة هنا أيضاً انها من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المرف بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فباق الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بإلزامه للموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسابق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله بأي عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة فنبأ على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المرف هنا عين ماسبق فلا بأي عن كون المرف ملكة * (٢٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بأفاده معرفة معلومة يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل علماً بها وفاداه ظاهراً وأجيب بتبع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم للمادة وهو مفهوم مابه الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فان قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع مشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الأمور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المدومات لصدق الأمور العامة عليها لكن رؤية المدومات محال فلا تكون الأمور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) إشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المدومات (قوله ان يشترط) أي علة الأمور العامة (قوله وأيضاً لو عطلت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكنًا واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علة الامكان بشيء من خواص الموجود كما أنشئ اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا ينصف به المعدوم) أي المعدوم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كانت المعدوم المنبئ في مناهما جزءاً من المؤثر وجزءه المؤثر مؤثر فلزم ان يكون المعدوم متصفاً بالتكوين والمعدوم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون المعدوم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي انه لا يمنع الشرطية اذ المعدوم هنا لكونه جزءاً من المؤثر فربما يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لم لا يجوز أن يكون المعدوم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون للمعدوم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه البارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجية (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيها بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يفيق للمجهد في جميع الاحكام ولا يلزم أن لا يتعدد المجهد ولا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بغير انجاء) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكرناه بتدفع باعتبار قيد الحيزية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افاقتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن الذي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تسمي السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما ينافي بأن يجعل للفقه معيان) فيه ان الحصر بمنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه قفافة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

أيضاً (قوله تعريف الأحكام للاستراق) فيه أن كون جميع الأحكام حاصلة للمجهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الأحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فيه في العالم فلا بد من المصير إلى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الأدلة أجمالاً في إقادتها الأحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطف على معمولي عاملين مختلفين والمتصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل أنه معطوف على معرفة الأحكام مسامحة (قوله وجميعها الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار أنه موزع للتقدير (قوله نظر إلى أن كونه الخ) توجيهه لمسلم ثبت وتفتيش بدون الإنبات مع أن كونه بإزاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرأفة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعبر في التسمية مجرد كونه بإزاء المنطق بدون النظر إلى كونه مورثاً للتقدير على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بأن الإطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض من وجوب اشتراك متعلق الرؤية وإثبات أن متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه أن دليل القوم في الأصل هو أن ترى الأعراض والجواهر وقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنصحة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست إلا الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية منصفة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب هو أما ما ذكره الشارح من أنه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجواهر أو العرض إلى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً في توضيح الدليل العقلي لإثبات صحة الرؤية وليس من صحة دليل القوم فلا يرد عليه أن ما عدها مستدرك على أن الشرف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتياري الخ وقال بعد ذلك والمعتد في ذلك الدليل السمي على ما اختاره الشيخ أبو منصور المازن (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بأن يقال نحن قاطعون بملسوبة الأعيان والأعراض ضرورة أنها تفرق بينهما بالتمسك لها ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي إما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح أن يمس الواجب مع أنه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه أنه يصح الخ) أي يصح أن يقال أن انعدام المعلول الأول انعدام

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا هو ظاهر فإن قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الأول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الأول مثل أن يقال وأكرمته ثانياً وما نحن فيه من هذا القيل أي فإطلاق عليه أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لإحاجة إلى هذا التقييد فإن الفاء وثم بنيان عن هذا فإن الفاء هنا ليست فاء

فصيحة أوفاء تفريع بل فاء تعقيب ومعنى التعقيب هنا أنه لم يقع قبل هذا الإطلاق إطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله إذ لم يقيد الخ) قل عنه أنه تعالى لم يلفظ الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الإطلاق بالإطلاق أولاً وبمضمون نوههم أن هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يوضح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً هو ظاهر (قوله لنضع إما قيد الأول الخ) توسيع للدائرة والأفلا شك في أن الأول متعين فانه لا دخل للأولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد لنضع الأول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضامناً لنضع ذكر وجه التخصيص في الثاني إذ لا شركة في كونه الخ فليعلم أن هذا تعليل للشق الثاني وإن الأول ظاهراً لا حاجة فيه إلى التعليل فإن إطلاق أسم الكلام يكون مستحقاً لعل التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي إنما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الأولية بالإطلاق أي بعدم تقيده بكونه أولاً انتهى فقط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمسمى لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال نسبة التسمية الخ) اعلم أن وجه التسمية إنما كان أهم وشئ بأنه لم يسم غيره بحاجب بأن الأطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التميز وأما إذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمى فلا يثبت باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو ثبت عند سفل عدسها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وحائلاً بل سفل فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فلم لا يلتفت إليه وأما ما ذكره فمع بعده عن العقل لا يدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم إلا بعد مراتب (قال الشارح) ولأنه إنما يتحقق بالمباحنة وإدارة الكلام من الجانبين (الح) والمراد أنه اعتبر من بين سائر العلوم لأن الاحتياج فيه إلى الكلام أكثر لأنه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلو هو أن حاصل هذا الوجه أن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحنة وحاصل الوجه الثاني أن الانتقار فيه إلى الكلام لازماً للفرق المخالفين والرد عليهم «اعلم أن المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فإن التسمية بواحد منها لا يجميمها وإن الأقوي من بين الوجوه هو الوجه الأول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله أي ما يبعد (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون إشارة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد وإلى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعه خلافاً) قيل أي مسألة الخلافية أقول يأتي هذا التفسير قوله مع الفرق الإسلامية فالأولى أن يفسر باختلافاته ونحوها العبارة المفسرة على المسألة ويشعر قوله مع الفرق الإسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجبة تعالى مع أن المعلق عليه ممكن والمعلق بمتبع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسرفه) أي في امتناع المعلق مع إمكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه أنه أن وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه أن أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه أن المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواقف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على إمكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها للمعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحني من المثال فهو من قيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني أن طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير مقبول ضرورة أنه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه أن العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المتباين لها (قوله في هذا النوع) الشروط بالشروط المذكورة (قوله أن عدم مدح المعدوم الخ) فيه أن قولهم لو امتعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفها ادعوا فيه البداة وذكرها لا يوضحه والتدح عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا متاعها وادعوا فيه أيضاً البداة فلا يرد عليه منع المحني بأن لا نسلم أن عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لا متاعها لم لا يجوز أن يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على عدم الذي هو معدن كل نقص كما أن عدم مدح الأصوات والروائح بعدم رؤيتها لمقارنتها لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت أن

ويكون حالاً من الجورور ويكون الممتزلة مرفوعاً به أي مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز أن يكون مصدراً منصوباً بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لأنهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب وإضافة أول من قيل إضافة الصفة أي لأنهم فرقة أولى من الفرق أسبقاً قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغال السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الأعمال فأنهم في الأعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وإنما عبر به قصداً لتأنيده الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت للمزلة بين المزلتين) أعاد كره إشارة إلى أن المراد من الكافر ليس الكافر الجاهل بل مطلق الكافر وإبراد المزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على أن المراد من المزلتين الإيمان والكفر وإطلاق المزللة على الإيمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ) ولقولهم بأنه لا بد أن ينطى لكل فرد ما ينطى أفضل الأنبياء عليهم السلام إذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني أن إتيان الواسطة بين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فأيراد أن المراد من الميزة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقيل لتأنيدها وزيادة نفع التعلم والا لاجابة فيه الى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق الى الجاهل) أي قد ينصرف عند الاطلاق فلا يراد الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قول أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر الكافر الجاهل وغير الجاهل هو المنافق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلقاً الكافر فرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر. وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنها (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً اليه غير معرض عنه وإنما فسره بأنه يظهر صحة الانتماء الى ما قاله الشيخ فإن شيوخ المذهب فيها بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيها بين المتكلمين (قاله الشارح فقال الأول يتأب الخ) أنه من قيل الثقل بالمعنى وأن أمكن أن تكون العبارة بينها عبارة الجاني فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقتها العبارة فاندفع (٢٩٢) ما يتوهم وقال أن الظاهر في أمثال هذا الثقل بالمعنى ولا يمكن أن تكون العبارة

بينها عبارة الجاني (قال يتأب) أي يجب أن يتأب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن المدل لا يقتضي الاتفاق والتفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بدم الخلود في الجنة الى غير

أنهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفسها ولم يدعوا أن النبي مطلقاً يتمتع التمدح بنفسه حتى يرد عليه النقض بأن التبريك واتخاذ الولد مجتبان في حق تعالى مع أنه ورد التمدح بنفسها عنه تعالى في القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أي العمل على تقدير كون مافي الآية مصدرية بمعنى المفعول أي بمعنى المفعول (قوله ليسمى تعلق الخلق به) أي بالمصدر الذي هو العمل وفيه أن كل مصدر له مبيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما أحد المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أي الهيئة الحاصلة به والمعنى الأول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقاً فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقاً والمراد بالعمل هنا هو للمعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضاً مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل الى أن يحمل العمل بمعنى المفعول * على أن كون الحاصل بالمصدر من قيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم يحمل الاضافة) أي اضافة العمل الى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمفعول الخ) أي وأن لم تكن الاضافة للاستتراق لا تدل الآية على أن مثل السرير مع كونه معسولاً للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ في أخذ الجاني العمل بمعنى المفعول وجماده عاماً للسرير والسيف ونحوهما هو أن اطلاق العمل على السرير والسيف وغيرهما شائع في العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذلك السرير عمل فلان لكن اطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المفعول والكلام في معناه الحقيقي منحصراً في معنى المصدرى والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أي كما يصح الحاصل بالمصدر وهو مراد الجاني وقد

بمعناها عبارة الجاني (قال يتأب) أي يجب أن يتأب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن المدل لا يقتضي الاتفاق والتفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بدم الخلود في الجنة الى غير

ذلك من أنواع الذناب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب أن يصار الى ما ذهب اليه (أخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر الى الثقل فيما لا مجال فيه للثقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه أن مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواها بالكلية من الأماكن والمنازل والايلازم أن تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز أن لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يتأب أو يتأب) والايلازم كون الملائكة التي في الجنة مثاقين وكون خزنة النار معاقين يعني أن معنى قولهم الجنة دار الثواب أنها محل لتأب لا ما توهمه للمعترض من أن معناه كل من يدخل فيها يتأب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكافئين أي كل مكلف يدخل فيها يتأب والأول جواب تحقيقي والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) إشارة الى كون المراد أحد المصنفين المذكورين (قوله قاله بقوله الخ) يعني فعل من ذلك أن المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومستحقاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حراراً تاماً من السهو أو لتقصيد

الاختصار من قيل الحذف والابصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله قاذم الجنة (قوله كما يدل عليه السباق) يعني ان السباق يدل على كون المراد دخولها مثباً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التعسير حادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يزعم (قوله وقس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتسكين فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب يتأني كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الا نفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الا نفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخديعة لا يبايها ورعاية أنفها مما هو أنفع في الدين أيضاً تبرز عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق مخلوقاً ولا سفهاً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلح في

الدين أن لا يصدر من مكلف الدين أن لا يصدر من مكلف كيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بأن مبني هذا الزعم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القويعة ودفع الشياطين وإزالة الشهوات وإراءة الثواب والبيئات وإرسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالحياثي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفريع على مامر في الشرح لافي

أخذه من قول الشارح فيبشمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجملة حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله على خلق الجوارح) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابعة) وهي قوله تعالى (أمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم بغيره كونه محلاً للأفعال كما يمدح النبي بحسنه ويذم بقبحه باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها (قوله وأيضاً الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى ونصرفه له فيما هو خالص حقه فلا يزال عن عليهما بأن يقال لم تأب على بعض الأفعال ولم عاقب على بعضها ولا يزال عن علة خالق الله تعالى الاحراق عقيب ماس النار بأن يقال لم يخلق الله تعالى الاحراق عقيب ماس النار * والسرف في جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الاحراق عقيب ماس النار وأن لا يخلق الاحراق عقيب ماس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بأن أجرى الله تعالى عادته على أن ينيب على بعض الأفعال ويقاقب على بعضها من شاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بإرادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تنقذ القول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

(م - ٣٨ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الحاشية أو على مامر فيها يعني علم من كلام الحياثي انه اعتبر الا نفع في جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجال أن يفهم انحصار المجلد من المفصل وهنا ليس كذلك (قوله وبمذهبهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والاعجاب به لكل مكلف بحسب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزم ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أحسن الاشياء في نظر الانسان وابتلى به شخص بقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العلم الحكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الحياثي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة أن ما هو الامباح للعبد واجب على الله تعالى أن يعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطى محمداً عليه السلام شيئاً يمنع مثل ذلك عن أبي جيل ولو خص بعضهم عيده بما ينفعه عن غيره لكان ميلاً وجوراً وأنه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبده ما هو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفيدة لأن الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما ينشأ به للآتيان بالمأمور ولا يجوز أن يمنع ذلك خصوصاً إذا كان إعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولأن الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى للباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كأنهم كانوا كآل الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في إعطاء ذلك فتع ذلك عن الكفار يكون عدلاً لا جوراً ولا ميلاً (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من اللطف فيه الخ) جعل المتبع من الانتعال يعلم الكلام مفصلاً على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

المذكورة فإن ترك المصلحة الخاصة لأجل عدم ضرر العالم من الميام بين الأنام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأينا قبل الخوض في الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومناقضاً وبعضهم ضالاً وشعيراً فإنه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل للمبتدي إليها أو يخبر فيها بينها إن كان قاصراً وإن كان ذكياً يشتمل بالجدال والنزاع وقد طلب على الخصم ويتنفر عليه فيخضع ويحسد فيأخذ في النضب والعداوة فبهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤون القرآن ويقولون من أقرأنا مناً ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لا صحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الأمة وأولئك هم وقود النار) روى الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأتس بن مالك رضي الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوماً وكنا تماري في شيء من أمر الدين فنضب غضباً شديداً لم ينضب مثله ثم قال انهوتنا فقال مهلاً يا أمة محمد أما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى ذروا المراء فان الممارى لا أشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان الممارى قد نعت خسارته وكفى آتاعاً دام تمارى ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوتان المراء) روى الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليبحاري به العلم ويماري به السقاء ويغرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وإن وقع فيها الاختلافات لسكتها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام القرطبي

بالكفر من حيث هو مفسى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى قال الجوابين واحد وأما المغاربة بينهما في طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مستلماً على الأصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفضل الله تعالى وينطبق صفته (قوله الثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات الببادتص وتولية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد للمعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من البباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل في الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعياً) أي باعتا للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثاً للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيباً عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاء الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويعبر علامة للثواب والعقاب لاسباب موجبة لاستحقاقها (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) أي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية

وقد طلب على الخصم ويتنفر عليه فيخضع ويحسد فيأخذ في النضب والعداوة فبهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤون القرآن ويقولون من أقرأنا مناً ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لا صحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الأمة وأولئك هم وقود النار) روى الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي أمامة وأتس بن مالك رضي الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوماً وكنا تماري في شيء من أمر الدين فنضب غضباً شديداً لم ينضب مثله ثم قال انهوتنا فقال مهلاً يا أمة محمد أما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى ذروا المراء فان الممارى لا أشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان الممارى قد نعت خسارته وكفى آتاعاً دام تمارى ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوتان المراء) روى الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليبحاري به العلم ويماري به السقاء ويغرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وإن وقع فيها الاختلافات لسكتها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام القرطبي

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي يتفحص بها القرآن والاخبار مشتملة على ما خرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع كسباني بيانه واما مشاغبة بالتملق بتناقضة الفرق طلو وتطويل بحل المقالات التي اكثرها زحلت وهذه نيات ترد بها الطباع ونجسها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الاثر حكمه اذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة ونسبت جماعة لفقوا لها شيئاً ورتبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصارت ذلك المحذور بحكم الضرورة ما دوننا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فلم منه جواز الاشتغال ببعض الاذكية الصالحين المخلصين لاجل الضرورة ويبنى أن لا يعلم لتلك البض أيضاً الانسرا ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والنصب والفساد والاتقاد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر مرغياً ونسوة للطالين (٢٩٥) كما هو دأب المؤلفين والشارح

ورغب ونحن رهنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع ما في الكتاب) اقول كون المجموع مقولاً بعبارة في نفسه وبأبائه قول الشارح تصدير الكلام بالثبوت الخ وقول المصنف قال أهل الحق وبأبائه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق * وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير أن الحق هو أهل السنة فينبني أن يمكن

لا عدم قدرته على كل ممكن كما زعمه الخنثى فاما قول الشارح أما ان يتعلق بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله * صرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لا بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه أن ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب ههنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه ونصيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي الامتناع فعل العبد (قوله بان الاعداء الازلية ليست بالارادة) فيه أنا لا نسلم ان الاعداء الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان لا فاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولنا ورد الخ) قال في الحاشية أي أسند عدم السكون الى عدم النتيجة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد منع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله مجموع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند التبع أي لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد بمجموع ما في الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أدنى الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والتم بها من تحقق أو نقول في الكلام تقدير في الموضوعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل إنما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التثنية فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله قد فتح الباء رعاية الخ) اقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه يتبادر بأعلى صوت أن الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان احتلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الأكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل الخنثى لكن لا يلائمه لا يلائم فانه يشتر بالصحة والملائم أن يقول وبسطه أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة. (قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول والسابق والعقد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فتجوز بين العلاقة الصحيحة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يجمع (قوله إذ المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه النسبة * ولا يخفى أن الكلام ليس في نسبة الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقة بالكسر أو بالفتح للواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه النسبة بعد تعيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة تشبهية وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

عن اختها انتهى * فقط ما يقال إن الحكم أيضاً منصف بالحقيقة والاثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال إذ المنظور أولاً الخ وأما نسبة الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليست أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللتأمل أن يعود ويقول لأحاجة إلى ما تكلفوا به في وجه النسبة فإن أنصاف الحكم بالاثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه النسبة أيضاً بل

البدء باختياره ويكون فعله الاختياري واجبا لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الإزال أن البدء يختار فيها لا يزال فعلا معينا وتعلق بذلك الفعل فيه إرادته تعالى وبحسب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الإزال متفرعا على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به بسبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن البدء * هذا تفصيل منع الحاشي وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المواقف في المقصد الأول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة بتعلق إرادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وإنما يرد المنع على مناقاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله إذا نزع الخ) قد عرفت أن تعلق علمه متفرع على تعلق إرادته لا العكس (قوله ليس من البدء) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الأشعري) أي كون اختيار البدء من الله تعالى لا من البدء (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون البدء مجبوراً في فعله الاختياري وأن لا يكون مختاراً (قوله توجه النقض بالعلم ظاهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

المطابقة أيضاً منصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالاثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الأنبياء معني أصلياً بالصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لا بالخبر بمعنى الأخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معني أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالة الأنبياء أنصاف الحكم به بل المنصف الخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الاعتدالخواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحى للصدق والأنبياء معني لنوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالأنبياء كما يقال هذا القول بخبر وبني ويشرح بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فإن الكلام في المعنى القائم بالشيء لاني الصفة التحوية فلا مدخل للاشتقاق وعنده وإذا وجدنا معني قائماً بشي نقول هنا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معني قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على الملة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولاً ويوضحه ثم يترض عليه بعدم المتع أو بعدم الجمع حتى لا يحصل الجيرة للبدي فان من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الاسرافلاني أولاً يصدق لكنه أشار في الجواب إلى أن الأصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء والاضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء * قبل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لا مع غيره فخرج بذلك جزء المساهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجوداً لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس إلى الحيوان فانه بالناطق يكون انساناً لكن المراد وحده يصير الانسان انساناً فظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة إلى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه انتهى وفيه أنه لا يصدق على مثل الناطق الإبراهيم الضمير إلى شيء غير مذكور حينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لا نأقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه أن هذا لا يصدق على أعلى الملة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت البناء لليب المؤثر لا يصح التعريف فان المسألة ليست بجعل الجاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف ويظهر بهذا أيضاً جوابه

عائياً أقول الأولى أن يعرف الحقيقة والماهية بأنها هي ذات الشيء بطراً عماها الوجود والشخصات وقيل جميع أجزاء الشيء وأركانها ولا ينبغي أنه لا يصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم الخ) أقول الاشئ أن يكون هذا مراد المعروف وان كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون ما به الشيء احترازاً عن العوارض ولكن يصدق على الملل الأربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني

الاختباري للعبد أنما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتقص أنما يكون بتعلق ارادته تعالى بأفعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادنا الخ) أي وأما نقص الدليل بتعلق ارادته تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادثة كما عرفت في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لانتفاء أزلية تعلق ارادته تعالى به وفيه أنه قد عرفت ورود المتع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً فكذا يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً) أي كما أن أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الارادة (قوله لا يصددها) حتى لا يوجد الاختيار ويلزم الإيجاب ويتم التقص (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادثة ليس بأزلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة) أي لا حكم الضرورات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أي صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل) أي بفعل العبد (قوله بمعنى أنه يصير شيئاً الخ) يعني أن جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة معناه أن تعلق الارادة يصير شيئاً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله وأما صرف الارادة) أي صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ) لتليل لقوله وهو غير القصد الذي يحدث عنه القدرة يعني أن القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي يحدث عنه القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي يحدث

هو هو أي نفسه وذاته فتخرج الملل الأربع واستعمال البناء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتأثير في الجملة أو نقول مراده ما به الشيء نفسه أي لا وجوده وكأله فيكون احترازاً عن العوارض والملة الفاعلية والقائية فانه لا يدخل لها في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المسادية والتصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر أن مراد الشارح من قوله بما يمكن تصور الانسان بدونها كما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونها وهذا في الاستسالة شائع كما يقال هذا الاصغر غير متصور أي تمتع الوجود ولا يرد عليه شيء من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكاليف ودفع المحني رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واستغل بتدوية طريق وقطع نلال وأحجار وأخرج طريق إلى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد قال بعضهم المراد ما يمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والاتفات إليه أي ما يمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء * وقبل المراد بما يمكن بدونها وبما لا يمكن بدونها أنه لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة التبهة ولو قال الشارح

بمخلاف العرضيات وبعض الذاتيات قلنا ليست مابه الشيء هو هو لكان أولى وأظهر قلنا المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لا عن الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بتسليم الاستفادة به الخ) قل عنه يعني يجوز أن لا يكون ماذ كره معرقاً مساوياً للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون الاستفادة أيضاً معرقاً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونيه بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدونيه بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور للزوم) وفيه منع ظاهر وما نقل عنه في الحاشية لا يجدي وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور للماهية فانك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية ولكنه لا يثبتك عن تصور الذاتي وان أثبتك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زملتهما يرد عليه أنه يثبتك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحدود وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد ممد له (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليل

اشارة الى أن المراد هنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده وأجيب بان هذا الإطلاق كثير لكن المعترض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذاً بأنه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه وأجيب بأن العرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من القامين

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع أنه يجب أن يكون مع القدرة عند الانعاصرة كما سيجي (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصولة ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع أنه أقبح شركة من مذهب المنزلة (قوله من لقي قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المنزلة (قوله كالتار للاحراق) قلنا علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجي في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب البصرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي القسم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفسخ المنيات (قوله على ما سيجي) في الترح في قول الشارح وقد يجب بان القدرة صالحة للضدين عند أي حقيقة رحمة الله تعالى (قوله ان هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتى يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المنزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات الملمة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليله ماذ كره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الاعمال الخ وبه المحني بقوله (أي بالدوران والترتب الخ) كما مر آنفاً فثبت لا يكون الدليل الزامياً بل محققاً

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (قندبر) هنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله ادلا لقوة في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحداً منها أو اثنين لكانت اللقوة باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض قصير) إشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معنى الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أهم من الوجود أيضاً يلزم اللقوة لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لنوا وأما كون الشيء بمعنى المعنوم فلم يقل به أحد أو الى ما يقال ان الثبوت لو لم يكن مراداً فالوجود بل كان أهم منه كما قالت به المنزلة يكون الحكم لنوا وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى ان يقال تصور الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا إشارة الى ما نحن بسنده أي قولنا ما لمقتضى حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد فانما نظرنا الى العالم شاهداً أمورا مقرررة بحسب الظاهر متميزة

بالأسماء والأحكام اعتقدا أنها أشياء فنحن نتوجه إلى تلك الأمور ونستحضرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقل والحكم عليها بالوجود في نفس الأمر وظاهر أن ذلك حكم مفيد ربما يحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بقبول بعض الأشياء بالعيان وببعضها بالبيان فلو أن هذا القائل حل القضية على الكلية بحمل الإضافة واللام على الاستراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجها حيثئذ إلى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وإيضاحاً لخالف لقول الشارح فيما يسد أن المراد الجنس * وإن حل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج إلى الدليل أصلاً * ويمكن أن هنا إشارة إلى أنه يؤخذ موضوعه وحمله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري شعري قلها وإن لم يكونا لغويين. لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين إلى الدليل * وما قيل (٢٩٩) أنها بعد التأويل يحتاجان إلى الدليل

تقدير (قوله من قول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمنحصر قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل أن القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل لا سابقة عليه بأن يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم أن تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم منه * وأما لا يرد هذا النقض لأن كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لأنها ليست برش عند المتكلمين لأنه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله أذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلاً) أي مذهب الشيخ ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف من أنه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلّقها به * إلى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلّقها به صريح في أن مذهب الشيخ أن لا قدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون باستتاع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وإن لم يمتنع قيامها معها (قوله أن تابع شيء في التجزأ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فالمعنى أنه يجوز أن يقوم العرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد أن جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ يحمل دال الخ) كلفظ سلامة أو بطريق الصرف عن الظاهر والتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن أن يقال أن مراده أن قولنا ما نتقدمه حقائق الأشياء من الكلمات الطبيعية وتسمية الأسماء أموراً ثابتة في نفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان كما يقال الإنسان جزء من الإنسان وهذا الإنسان موجود فالإنسان موجود لأن وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه أن الحقائق إذا حلت على الكلمات الطبيعية لا تكون القضية لغوا بل يكون إثباتها من أعسر النظريات وأشكها ولا معنى أن يقول يمثّلها السوفسطائية المتكروّن لأجل البداهات (قوله أي قلما يحتاج إلى بيان معناه) هنا عدول عن السياق فإن سياق كلام الشارح أن هذا إشارة إلى قوله ما نتقدمه حقائق الأشياء ونسبه بالأسماء الخ وهذا لا يحتاج إلى بيان للمعنى بل إلى الدليل إن احتاج * وإيضاحاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة أن يقول كلام مفيد لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً (قوله فإن شعري شعري الخ) يشعر به لا نزاع في قوله أنا أبو النجم لأن الموضوع والمحمول متمايزان فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا تلزم القوة لجواز أن يكون الفرض

أوبطريق الصرف عن الظاهر والتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن أن يقال أن مراده أن قولنا ما نتقدمه حقائق الأشياء من الكلمات الطبيعية وتسمية الأسماء أموراً ثابتة في نفس الأمر كلام مفيد ربما يحتاج إلى البيان كما يقال الإنسان جزء من الإنسان وهذا الإنسان موجود فالإنسان موجود لأن وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه أن الحقائق إذا حلت على الكلمات الطبيعية لا تكون القضية لغوا بل يكون إثباتها من أعسر النظريات وأشكها ولا معنى أن يقول يمثّلها السوفسطائية المتكروّن لأجل البداهات (قوله أي قلما يحتاج إلى بيان معناه) هنا عدول عن السياق فإن سياق كلام الشارح أن هذا إشارة إلى قوله ما نتقدمه حقائق الأشياء ونسبه بالأسماء الخ وهذا لا يحتاج إلى بيان للمعنى بل إلى الدليل إن احتاج * وإيضاحاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة أن يقول كلام مفيد لا يحتاج إلى البيان إلا قليلاً (قوله فإن شعري شعري الخ) يشعر به لا نزاع في قوله أنا أبو النجم لأن الموضوع والمحمول متمايزان فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا تلزم القوة لجواز أن يكون الفرض

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن ما نحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فأنهما وإن لم يكونا لغويين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعري وتبني الخطاب على القيام بخدمته والتوجه إليه وترك عدم ميلانه وأما المخاطب هنا فافل بل متردد أو متكرر كالسوفسطائية والاحتجاج إلى الدليل أو التنبية بالنسبة إليهم فيصح قوله ربما يحتاج إلى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوماً للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجهه مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب مافضل أيضاً فإن وجهه مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظرنا إليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فإنه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج إلى البيان لا يكون في الكلام قصور مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظراً إلى الاقادة أو إلى قلة الاحتجاج كونه ناظراً إلى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني أنه ليس متعدي الموضوع والمحمول ولا مختلفي (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله القول) وهو لفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والتزني) أي في اعتماد محبة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يتمتع في نفسه الخ) كجميع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) تخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجد) أي ما قيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في الترجيح الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي بما لا يطلق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوضع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعتزلة في جواز تكليف البعد بما لا يطلق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذ ههنا الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوضع ولا يلزم منه أن يتسلما جواز التكليف (قوله لا يستلزم القول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوضع متفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوضع (قوله أنه لا يؤمن) إذ أخبر النبي عليه السلام بأن أبا لهب لا يصدق ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بأن يصدق الخ) تفصيله أنه لو فرض أن أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته أنه لا يصدق عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فليزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق

المعنى لا يحصل يحصل
الاضافة للمهد (قيل عليه
جمل الاضافة للمعهود
يكفيما وإن لم يحصل هنا
المعنى * وأجيب بأن المهد
ينبغي أن ذكر الحقيقي أو
الحكمي ولم يوجد واحد
منهما * وثانياً لو سلم يدفع
النفوية * وأنت خير بأن في
الذكر على الإطلاق دعوى
غير مسموعة وبعد تسليم
الذكر وحمل الاضافة
على المهد اندفاع النفوية
ظاهر فإن الاضافة لو
حملت على المهد تحمل على
المحمول لا في الموضوع
أو في كليهما والظاهر من

حال الجيب أنه حملها عليها في كليهما أو في الموضوع والالابني أن يتردد في الاقادة (قوله واعلم ان الاشارة (بأن) لا يشكرون اطلاق الشيء على ما يسم الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام أن الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كما زعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على ما به الشيء هو حمل على ما لا يقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت أفرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة هنا بمعنى الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مبصر به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله قال لا علم لا استراق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالهم حمل لام التعريف على استراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الاربعة وأما للمقام فهو تعديل محايد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذا لم يحسم يدعى السالبة الكلية فيكون في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول أن

استتراق الأنواع داخل في استتراق الأفراد فإن الأفراد أعم من أفراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني أن المقام مقام التنبيه على وجود المحدثات الشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهنا لا يكون بدون الأنواع المذكورة * وقد يتوهم أن المراد من سؤلة المقام ذكر المعريف باللام بعد قوله حقائق الأشياء ثابتة فإن فيه تصورات وتصديقات فتتحقق الأنواع والمقام قرينة على إرادتها ولا يخفى فساد ما كان المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج إلى أن يقال أنه تصريح بماعلم التزاما ورد على اللا أدوية من أن العلم بتضيق لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستتراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلاثة إذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة إليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠٩) فإن التبادر منه أن كل واحد

بأن لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالإيمان تكليف بالمحال (قوله وأذعان ما وجد من نفسه) أي التصديق بأن لا يصدق عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه خلافه) أي حال وجد أنه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز أن لا يخلق الله الخ) أي يجوز أن يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدق بأن لا يصدق بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالاً غاية أنه خلاف العادة (قوله خلافه) أي خلاف تصديقه في أن لا يصدق (قوله بخصوص أنه لا يؤمن) أي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أيا لم لا يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أي لا سلم أن خصوص خبر الرسول وصل إلى أبي لم (قوله بما عدا) أي بما عدا أنه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أي تقرير استدلال المنزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لم) أي دليل المنزلة جاز فيه ونخلف عنه المذهب * وتقرير جريته هنا هو أنه لو كان تكليف أمثال أبي لم جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لأنه لو وقع لزم كذب أخبار الله بأنهم لا يؤمنون فينتج أنه لا يجوز تكليف أمثال أبي لم مع أنه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحاً (قوله بالأجل المضاف) أي في قول المصنف بأجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزءاً للشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة أن المقتول ليس بميت بأجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو أن المقتول ميت بأجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الأجل الذي هو عبارة

(م — ٣٩) خواص العقائد ثاني (شجاع الدين) الأولى * وبعد التبا والتي إن ما ثبت به الخيالي رحمه الله أولى وأقوى مما ثبت وتنسك به هذا القائل فإن الفرض الأصلي من قوله حقائق الأشياء ثابتة الخ التنبيه على وجود ما شاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح أن إرادة الجنس وإن أقابت الرد على المخالفين لكنها تغيب الفرض الذي ذكره وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن إرادة الجنس في قوله حقائق الأشياء لافي العلم فإن اللام فيه لاستتراق الأنواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع أن ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بأن التبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لأنه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يمكن في ندلال * والتأويل بأن المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً إذ الثبوت

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت فيها وحصول العلم التصديقي يتلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
 ويجب تقدير الثبوت لثلاث اعتبارات الأولى إلى العلم التصوري فيقوت الفرض الأصلي (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
 تفصيلاً فليس الخ) يمكن إن يقال أن مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لأن المتبادر من العلم
 المتعلق بالحقائق التصوري بالكنه والتصور بالكنه لا يكون إلا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
 تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي* وقوله روجه الله مع أن تسميم الشارح يناقبه اعتراض عليه بوجهين*
 الأول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافياً لكلام الشارح* والثاني أن تسميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة
 إلى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الأول أن مراد الشارح
 والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
 فإنا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تسميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهنا الباطل يكون مقابلاً

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع ويبان أن الاجل هو الوقت المقدر
 يؤدي إلى القول بتعدد الاجل لجوابه بخلاف تحريره محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتي عمره
 الثاني) أي ذكره الله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
 واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتأوله) إشارة
 إلى أنه يدخل في المأكول المشروب قسماً وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
 المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري) جمع عارية (قوله وفيه بعد
 لا يخفى) أي في كون العواري رزقاً (قوله والاحلال) أي وإن لم يكن للملوك بهذا المعنى (قوله
 عندهم) أي المعتزلة (أيضاً) كما هو متبر عند أهل السنة (قوله فيجئ) أي حين أن يكون للملوك
 بهذا المعنى (قوله يتدفع بملاحظة الحيثية) أي يتدفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يأكله المالك
 (قوله خسر المسلم وخزيره) إذا أكلها المسلم لان الحر والخزير ليسا بمملوكين بهذا
 المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليها فلا يكون مانعاً (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
 هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بخسر المسلم وخزيره إذا أكلها
 ظاهر لانهما حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أوجب بانه تعالى الخ) من طرف
 المعتزلة* تفصيله أنه اعترض على تفسيره امتزلة للرزق بأنهما لو كانا محييين يلزم أن من أكل الحرام
 طوك مبره ثم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقاً فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران محييين وأوجب

للمعنى ومناظر اسمه لامع
 الشارح تقدير* والجواب
 عن الثاني واضح بحيث
 لا ينبغي أن يشتغل به الا
 لاجل المتدين فنقول
 ان مراد الحشي أن العلم
 الواقع في قول المصنف
 والعلم بها متحقق ليس
 متبداً بكونه بالكنه والا
 لاحتمل التصديق بثبوتها
 وثبوت أحوالها وليس
 مراد عدم تقييد التصور*
 وقيل اذا قيد بالكنه
 لا يجوز تقدير الثبوت
 أيضاً* وجوابه أن التقييد
 بالكنه إنما يكون على
 تقدير تعلق العلم بنفس

الحقائق لأعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنيه على وجود جنس (عنه)
 ما شاهد) هذا أيضاً بشرط تخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء* ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي
 واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلاً بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما شاهد أن لا يكون أمراً أهم
 مما شاهد بل أمراً مختصاً به فلا يحصل التنيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما شاهد فيكون التقدير ضامماً
 فالاعتماد على الجواب الثاني* أو قول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
 الامر ليس خيالات وموهومات فلا يحتاج إلى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً (قال الشارح رداً
 على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وإن كان المراد الجنس
 لكنه لا يجب التقدير فإن أورد عليهم يحصل ارادة الاستفراق في العلم كما ذكرنا وإن لم يحصل ارادة جنس العلم كما ذكر البعض*
 فن قال لا يحصل الرد عليهم الا ببيان الثبوت وآسان العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشي (قال الشارح

من قوله لنا الزاماً هو لنا برهاناً صالحاً لا بطلاناً لمذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً له قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب النادية وان لم يبطل مذهب السنية واللا أدورية لان السنية لا تنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فإن الظاهر من الالتزام هو إتمام الخصم وإسكاته وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده مما سبق الزامهم وإتمامهم (قوله فالصواب في الالتزام الخ) لا يخفى أنهم يقولون ان جزمنا بنفي الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النبي أيضاً فلا يثبت بعض ما نقوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالتزام بأن (٣٠٤) النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لا تناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاحتذاء غير لازم الخ) فيه ان مطالوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبين طريق الحق وظهوره للناس والاحتذاء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح إنما يكون بحصول فضيلة ولا يحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال الى آخر أن مدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * تقول المحشي قد فزع * كلام على السند وهو غير سموع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للكلام على السند المتبع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاحتذاء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاحتذاء مع عدم حصول الاحتذاء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاحتذاء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخص فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في المدح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافي التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاحتذاء حاصل لامتد عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاحتذاء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاحتذاء فيكون للطلب

يصح قوله قد ثبتت (قوله ورد عليه انه لا وجود للمعالم الخ) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منع ومناقشة للمقالة الفضلاء فضلاً عن السوفسطائية (قوله وأما على السنية فقيمه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرير الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى نتقرر حيث قد يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين

نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما أورد في الزام النادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى (حينئذ) وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن السنية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدورية أيضاً وحل الحصر على الحصر الإضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام السنية الخ) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه نعم انه متناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بأن مافي شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام النادية والسنية يشتمل على تناقض ظاهر بحيث جزموا به مدق المقدمات التي تمسكوا بها واستلزامها لمطلوبهم وبحقينة في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقيق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على النادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبضمم اعترض على مافي شرح المقاصد بانه لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند السنية فلا يمت عليهم * ولا يخفى إبدعائه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الكلي يلزمه الإثبات الجزئي (قوله يدخل فيه شعر التنبؤ) أي أثر السحر وهنا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فإن عبارة القصد مما لم تسمع في محقه تعالى وأيضاً لا يتم حاله تعالى في الأمور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه بحث قائم يقال المتبدي يظهر السيادة والفقير التكلف يظهر الفنى والسدو المتأفق يظهر الحجة وغير ذلك مع أن الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فإن المراد من الخوارق ما لا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والسحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وشأن الناس لا يتعدون عليه مع أنهم يقصدونه فيمدخاراً بخلاف الاسهال بعد شرب السمونيا فانه يرى سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلمة قوله كلياً باسرها أحد الخ أيضاً ممنوع فإن لبعض الانفاس الحيفة دخلاً تاماً فيه كما ان للانفاس الشريفة مدخلاً في السموات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمانه) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله لتعم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتك) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا نقول لانه الخ) أي لا سلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كرم حكيم عليم) بعواقب الأمور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المنزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المنزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشري الخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعتز فيهم من ظاهر هذا الكلام ان الزمخشري جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه أصلح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لانهم ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على هذا التقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير الحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو للمغفرة) فلا يلزم تجوز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجوز على ذلك التقدير

الترخيص بالمقول والمفوط) أي المقصود تعريفهما أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظي والصواب في الجواب أن يقال عدم المفوط دليلًا مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الخنسي (قوله اذ لا يجب تلفظ للسلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحد الحصر على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلًا مقرر ومشقق على الاول دون الثاني والالكان الانب ببال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بل لزمه فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الخنسي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله وللزوم بالنسبة الى اللازم) أي للزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه) لا يحنى ان الاشكال لا يندفع بالسكينة ما لم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

الترخيص بالمقول والمفوط) أي المقصود تعريفهما أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع أنه لا يصدق على اللفظي والصواب في الجواب أن يقال عدم المفوط دليلًا مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه الخنسي (قوله اذ لا يجب تلفظ للسلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحد الحصر على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلًا مقرر ومشقق على الاول دون الثاني والالكان الانب ببال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع أنه لا يستلزم بطلان الحصر بل لزمه فإنه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به الخنسي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله وللزوم بالنسبة الى اللازم) أي للزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاً منه) لا يحنى ان الاشكال لا يندفع بالسكينة ما لم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

المتضمنة لقضية أخرى (أي لزوماً ذهنياً فلا يحتاج إلى التأويل بأن يقال أي المستلزم عليها لم قضية أخرى) قوله لكن
يرد عليه ما عدا الشكل الأول (أقول الظاهر أن كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا
الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الأول على ما وجهه الخشي مع أنه يمكن أن يوجه بكونه شاملاً لكل وهو أن
يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشي آخر فترتبة أن المنبر هو العلم المطابق فلا يحتاج إلى التكاليف الباردة
التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من اللزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يدفع الاشكال وتارة بأن الاشكال
ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد إلى الشكل الأول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لا معنى لإيراد
الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكره وفيه أن مراده كونه ناشئاً منه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات
تعريفات لفظية فلا وجه الاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه فإن المراد بمجرد الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه
خلاف ما ذهب إليه القوم من أنها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الأول)

الحال ولا نسلم أن تجويز ترك الاصطلاح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة ترك الاصطلاح في نفس
الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أي استحالة الاصطلاح (قوله ولو سلم) أن تجويز ترك الاصطلاح على
ذلك التقدير المحال ينافي استحالة في نفس الامر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الزنخشري
(قوله وهنا بحث الخ) أي في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شي أصلاً (قوله وهو أنه
لا شك الخ) ادعى البهائية في أن ما فيه الحكمة فتركه بخلافه أو سفه أو جهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو
خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوميات) لأنني الوجوب مطلقاً (قوله انتضاء الحكمة) فعل الاصطلاح
مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم
صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي أن لزوم الحال يجعل الترك مستحيلاً (قوله ولهذا)
أي ولاجل أن ما ذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بأن
الوجوب حينئذ) أي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد نسبية) أي ليس وجوباً معني (قوله
ولا للعقاب) أي لا معنى للعقاب (قوله إنما قيد بالامكان) أي قال الشارح لأنها أمور ممكنة أخبر
بها الصادق ولم يقل أنها أمور أخبر بها الصادق لأن ما أخبر به الصادق لو كان من الأمور المستعنة
لم يكن ثابتاً بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله
تعالى ويوم القيامة) أي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) قوله
دليل على أن المرض الخ (لأنه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو المرض على
النار صياحوا ما فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

الأولى أن يقول أماموافقه
للأول وهذه العبارة أولى
من وجوبين فليتلأمل
وما ذكره من التأويلات
قائماً بدل على الجواز
لا على الأولوية ولا على
المساواة (قوله فإن العلم
بالعالم من حيث حدوده
يستلزم العلم بالصانع) فيه
أن المراد من العلم كالمسبق
التصديق وهو لا يتعلق
بالمفردات وإن كان مراده
من العالم من حيث حدوده
القضية فلا يكون دليلاً على
الأول على ما حمله عليه
(قوله والسام لا يوافق
الحاصل في باب التعريف

فيه أن الظاهر من قوله أوفق بالثاني أنه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً (الصريحة)
فيه دون الأول وإن كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الأفراد كالشكل الأول مثلاً والخشي سبي من أول الأمر وحصل
الموافقة على معنى المطابقة في جميع الأفراد فتوجه عليه اشكال وارثكاب التكاليف الباردة (قوله ونخصيصه مثل الأول
خروج الخ) لا يقال حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لأن مراده أن التطبيق على كل واحد بتقدير
وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالضواب لجميع الأول) نخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد
عرفت مراده (قوله يريد أن الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الأمر الخارق مطلقاً بطريق التجريد
للاشارة بهذا الفرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركاً لكونه مأخوذاً في المعجزة * ويعلم من هنا أن المقاصد هو
الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره الخشي وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما
يتعلق بها من الأحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول للظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول بوجب العلم الاستدلالي على أنه بوجه قبيح أي به من الأحكام فراد المصنف مضمون والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج إلى ما ذكره الحاشي وأما الحاشي فلما حل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب أما غلط السؤال فلما ذكره الحاشي رحمة الله عليه وأما غلط الجواب فلما اشهر من أن التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى الحاشي ببيان الأول لشبهة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فإن مراده أنه إذا منع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فإن العلم حينئذ بصدقه يكون بدسياً ولا يحتاج إلى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها وإذا منع من فم ولم يعلم رساله أو قل عنه بأنه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رساله يكون نظرياً (قوله لكن الكلام في صدق الخبر للمعروض من حيث ذاته) فيه أن الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج إلى الاستدلال

مع أن كلام المصنف مطلق والحاشي حله على العموم فيما قبل ويمكن أن يقال إن مراد ذلك القائل بمحمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله بسم الثبات) أي يشمله كما يشمل المصنف العربي في المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض - بالتقريب - وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الأولى في وجه كون المذكور لقول الثبات معتبر في معنى الثبات انتهى لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعنى الشمول

الصريح وما هو كذلك فهو عذاب القبر لأن عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر قال في الحاشية فادخال النار عقب الاغراق قبل البعث لأن الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع إعادة المدوم بينه (قوله إن أعيد) المدوم بينه فاما أن يعاد الوقت الأول أيضاً أولاً يعاد وكل منهما باطل قاعدة للمدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أي للشخص لأنه عند إعادة الوقت الأول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الأول وكل ما هو واقع في وقته الأول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لا معاداً هنا خلف (قوله من جملة المتواتر) والمعاد إنما يكون معاداً بينه إذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الأول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلاً عليها رجع التمس إليها (قوله بأن إعادة العين الخ) أي اللزوم في إعادة الشيء بينه إعادة بموارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المتغيرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الأشخاص الخ) أي لو كان الوقت من الشخصات المتغيرة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله أن وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الأشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لا نأقول هذا مع أنه كلام على السند) وهو قوله والايلازم الخ (قوله بأن المتبر في الوجود الخ) أي الشخص المتبر في وجود الشخص ما لا يمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يبقى بدون وقت الحدوث فلا يكون

بمبدؤان أراد به الاستلزام فلا يضر مع وزود الاعتراضين (قوله إلا أن براد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر أن لا قبل تقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحاليات إنما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فإنه ركن أعظم في العلم والافسحجرد المضاهات في الجزم والثبات لا يحصل القدح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من البعد فإن المتبادر من عدم احتمال التقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال وليس للناس هنا كلام يتعجب منه (قوله فالأولى أن يفسر الخ) قيل أن تفسير الشارح إنما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره الحاشي عربي لا لغوي ويمكن أن يقال أنه تفسير بالمعنى المجازي من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله متن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لا يقول أن مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثاله لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المقول ويشرطون لحصول اليقين بالدليل

لثقل شرائط كثيرة يفسر بل يتعدى حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأهن مما يحصل بسائر الأدلة العقلية فإنه ربما يكون في إنتاج صورة القياس للقياس للعلم ابتداءً أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فإنه إنما يحصل من مقدمتين بسيطتين على هيئة قريبة من الطبع جداً وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الأعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة إلى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والحقاؤه وإن كان يحتمل معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرآن الخ) آخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمته في الجواب إشارة إلى انحطاط مرتبته يعني أنهم استعطوه عن درجة الاعتبار (قوله إنما قطع النظر عنها أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرآن ولم يستبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل في ربط به حينئذ قوله إذا لوجه في عدد الخبر الخ) وقد يرد بقوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فالضرورة احتجنا إلى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا إلى اعتبار القرائن وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضمون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث بمشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم إعادة وقت الحدوث عدم إعادة المعلوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم إعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم إعادة وقت الحدوث لا يضر في إعادة المعلوم بعينه (قوله وتلياً بأن المبدأ الخ) أي أحجب كلياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الأولى مع السند بتدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا إعادة الوقت فلموجود في الوقت للمعاد معاد (قوله هذا خلف) لأن تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين إذ الإثنية تستلزم التغاير ولا تغاير بين الشيء ونفسه (قوله وأحجب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له إلى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجب تجويز التميز الخ) أي تجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالموارض الغير المشخصة أي لا نسلم أنه لو أعيد المعلوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وأما يلزم ذلك أن لو أريد إعادة المعلوم بعينه أعادته مع جميع عوارضه وأما إذا أريد به إعادة مع جميع عوارضه للمشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالموارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نفس إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزم قائماً نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرائن فإنها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فإنه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تضبط بالقاعدة والدليل على الحمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف معتبر أو قول الدليل أيضاً ينفك فإنه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليته خصوصاً إذا لم يسمع

بنوان خبر الرسول • وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الأمر إلى آخر ما قال وهو مع بده عن الفهم فاسد في نفسه فإن إعادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يمد من أسباب العلم سواء حياز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع أنه يعلم بخبر الرسول أنه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا الكل في الخبر المتواتر وإن لم يحصل العلم بالنسبة إلينا من جهة لأن الحاصل بالتواتر العلم بالبدني والعلم بالحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالاً وأيضاً خبرهم شأن رفيع عظيم لا يليق إدراجه في الخبر المتواتر مع أن الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان جالبة البناء أو لا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الإجماع في حكم خبر الرسول أما لأن أهل الإجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وإن لم نعلم خصوصية ما أخذ حكمهم وأما لأن إعادة خبرهم مبنية على الأحاديث الشريفة الدالة على حجية الإجماع لكان له وجه وجه ولعل مراد الحبيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الخبر على

المعنى المصطلح فيه) قيل يمارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بيد أنه يصح ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل بآباء قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهرًا كذا أن يكون عين النفس فإن منهم من قال إن العقل جوهر لطيف يمارض في الجواهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقيده بالضرورة أو الاستدلال إشارة إلى العموم) قيل لأن المهمة تحمل على الكلية وقمًا لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والبنائير والأقشة والفلل والحوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الإنسان أقول لأحاجة إلى اعتبار هذا فإن كون العموم مراداً من كلام المصنف مفهوم من قوله ومثبت منه وإن كان المطلق محتملاً للعموم والخصوص (قوله فيه رد الفرق المخالفين) يعني أن هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلم يحمل عليه لا يكون ردًا لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتفقة) أي لاختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السنية (٣٠٩) فإن دعواهم سالبة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فأنهم يقولون لا مسئلة في الإلهيات إلا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلاً للسنية أيضاً بادئ تكلف وهو أن يقال ما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذباً البتة فيكون العقل منهما لا يفتدي على حكم والشاهد إذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتقاد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة ولا يخفى أن دليل الحشيش أيضاً لا يدل على مدعاه لأن فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلاً

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا أثبات للملازمة المنوعة أي لو أعيد المعلوم بعينه لزم تداخل عدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتداخل عدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب أنه إن أريد أنه لزم تداخل عدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فتشروع لجواز أن تكون للشخصات في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وتكون في الإعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لموارض غير مشخصة وفي الإعادة مقارنة لموارض غير مشخصة أخرى فيكون تداخل عدم بين المتباينين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وإن أريد به أنه لزم تداخل عدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أولاً فسلم لكن لا سلم أنه مستلزم لتداخل عدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى أن معنى التداخل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقيض أي لا سلم أنه لو بقي شخص ما زماناً لزم تداخل الزمان بين الشيء ونفسه وأما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصوراً وهو لا يتصور في الشخص الباقي والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تداخل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا تداخل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زماناً تداخل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي أن أريد بقوله

(م — ٤٠ خواتمي العقائد ثاني) (شجاع الدين) عن أمثال هذه الطائفة فالأولى أن يقال اذ لم يتقبل عنهم (قال الشارح والجواب أن ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح إذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلاً لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله أن ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جواباً لهم إلا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والتأمل لا ينافي أو قصور العقل (قوله لأن هذا نسبة عدم المعلومية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر للصحيح موجباً فلعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالقدم مثله يستلزم العلم بعدم إفادة النظر في الإلهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية إلى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الإلهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده ذلك منه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الإلهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات النبوية أو التزيينية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبل السنية أيضاً والجواب الملاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن إفادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول أن

اقادة الثان والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان اقادة يقيناً فلا يكون قاسداً وان لم يقد فلا يكون معارضة لكن تبقى شيء في الشق الثاني (قوله قول) أي تكلم بما لا قائدة فيه (قوله هذا اما ينقي العلم باقادة لانفس الاقادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوباً وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله ان أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للنظم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا وفيه ان ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا ان يقال ان ذكر دعوى المذكور يعني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخافي حتى يرد عليه ان ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام ان دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) - ان النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

لان البدن الثاني ليس هو الاول بمقابلة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به مقابلة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لا نسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله ان حاصله منع التناسخ الخ) أي لا نسلم ان البدن الثاني مقابر للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقاً من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعرض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة المدوغة أي اثبات ان البدن الثاني مقابر للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على ان الجلودين متبايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما وأنت خير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلودين وان استدلل عليه به لو كان أجزاء الجلود الثاني مقابلة لأجزاء الجلود الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجود الاول أحيب بجمع لزوم التعذيب بلا معصية وأما يلزم ان لو كان المذاب للبدن ويجوز أن يكون المذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائها قال في الحاشية ولعل المدعى بجى دعواه على ان مقابلة الأجزاء الثانية للأجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان المذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كلما مضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الأجزاء (قوله فيتلذذ برحمته وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظلم انقطع استدلال الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذهب بالظلم وان دخل النار (قوله ان يتألف الخ) أي يتبدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون للبدن بين الحوض والصراط قطلة عليه السلام

واللازم باطل بما ذكر والمزوم مثله واعتراض عليه بوجهين فليأمل فحة (قوله أي اثبات اقادة النظر الخ) أما فسر به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في اقادته (قوله وقد زعم الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف ان العلم الحقيقي فيها لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لهاي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحسك فلا تغفل حتى لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاول

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز) بخصوص آخر * ويمكن ان يقال انه اكتفاء بإحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتراط ذكر أحدهما معاً (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً * ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الاقائل وجه كلام الشارح بان تقديره آيات العلم باقادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار الجواز ولا الى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف عكس بطلان الدور بانه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر ان مراد الشارح ان اثبات اقادة كل نظر باقادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حيث تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم ان أحكام القروع مستفادة من القرايين فيلزم الدور ولا يخفى فساد فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر الخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان المقبول متفاوتة بحسب الفطرة بأخلاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمسكرين

كالمعتزلة والمراد من الآت في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص لا المروي عنه
 الصحابة كما توهم البعض وضورة الاستدلال آثارى أو نسمع بعض الصيغ يستخرج بمقتضى العلوم والصنائع ما يجر عنه
 البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعلم قلولا قوة في عقله وفهمه لما جدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار المأثلة
 عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء من باقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قبل شهادة
 امرأتين بمذلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد
 اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر فالتناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير مبر عنه بالنظر وإن أمكن توجيه
 ما ذكره أيضاً بأن النظري أى بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يبر عنه بالنظر وما نحن فيه من ذلك القيل وأقول
 الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لا اثبات إفادة أصل النظر ردا للسنية
 فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص مبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال متلاقون العالم متغير

وكل متغير حادث بفيد العلم
 بحديث العالم بالضرورة
 وليس ذلك لخصوصية
 ذلك النظر بل لكونه
 صحيحاً مفروفاً بالشرائط
 فإفادته كونه صحيحاً
 مفروفاً بالشرائط أيضاً لو
 وجدت علة الإفادته وجدت
 الإفادته لأن العلة موجودة
 في كل نظر صحيح فالإفادته
 موجودة فيه أيضاً فلا
 يحتاج حينئذ إلى قطع
 النظر عن وصف هذا
 الدليل فإنه لا يلزم المحذور
 من ملاحظة الوصف
 أيضاً لم يلزم المحذور على
 تقدير كون المراد اثبات

يجوز بأن يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أرباب يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في
 الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إشارة إلى أن الصراط أقوى المظان وأن الاحتياج فيه
 إليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي بحجاب عن السؤال
 المقدور (قوله فان قلت بمقتضى الخ) في جواب المعارضة بمعنى أن استدلال المعتزلة موقوف على كون
 الجمل بمعنى الخلق وهو ممنوع إذ محتمل أن يكون بمعنى التصير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة
 مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الأرض وهذا لا يتناقى وجودها الآن ولا يستلزم أنها لا تخلق
 يوم القيامة ويحتمل الخ سند مساو للشيخ تدير (قوله أن يجعل للذين مفعولاً ثانياً) فيجوز أن
 تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائناً للذين لا يريدون في
 الأرض علواً لأنفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي
 إعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من
 التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائناً
 لهم حاصل إلا يوم القيامة فلا يجوز كون الجمل بمعنى التصير قعياً أنه بمعنى الخلق فتم المعارضة
 ويرد عليه أنا لا نسلم أن هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الجمل على التمكن بالفعل الخ)
 جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل
 فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً لوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا
 المعنى حاصل إلا يوم القيامة فلا يتم المعارضة والجواب أن جعل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

إفادته أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم
 والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لأجل القضية الكلية (قال الشارح
 أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبينضية والضمير راجع إلى العلم لا ابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة
 بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لفوقاً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمن فان ثبت بمعنى حصل
 يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل وقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) اتساق فسر به
 احترازاً عن كون الجمل أي ليس المراد من البديهة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج إشارة إلى إدخال
 جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأوله التوجه وما يقال لولم يضر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون
 الجمل لفوقاً فان حصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبديهة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان
 المراد بيان الإطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري ما لا يحتاج إلى نظر وفكر لا ما ذكره المحشي واعتراض عليه بوجوده

الاول أن الضروري لا يحسن مقابله بالاكتنائي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) والحشي
لا لم يطلع على ما قصد الشارع من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا للموضعين بناء على المعنى اللائق المناسب بالمقام جعل ما صحه له
أولى وأما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلان المعنى حيث يكون وما ثبت بالبداية فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى
وما ثبت بالاستدلال فهو استدلال ولا يخفى فساد وكونه عبثاً وضائماً غير مناسب لحال ما قلنا قاضياً عن حال قاضل (قال الشارع
قالا كتنائي أعم من الاستدلال) أي فلا يلزم اللغو إشارة الى ما قصد (قال الشارع وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتنائي
ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الا ترك
المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع أن في الترك نكدة للمصنف وهي الإشارة الى المعنى الآخر لكل من
الضروري والاكتنائي فلا يرد ما ذكرنا الا ترك للمقابلة ويرد على صاحب الحشي أولاً وزعمه اعتراضات ذكرها وعلى صاحبها
وارتضاء فساد المعنى فانت أها (٣١٢) الطالب حاكم لو فتك فخذ ما يليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم
لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لزام) قالوا قول لو كانتا موجودتين يوم القيامة ■ جاز
هناك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط)
أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز
أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه
(قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به وخروجه عن الانتفاع المقصود
منه لا عن مطلق الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل به الدلالة على وجود
الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فساد أنواع الكفر) أي وإن لم يرد به مطلق الكفر
(قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لأن هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبار ممتازة عن الصغار بالنسبة
لا يقل لاجتماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية ولما الاجماع المتأخر غير منعقد لأن رئيس المعتزلة
واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب
أن الحكم بالنسبة الخ) الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافق
الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل
الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنسبة) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله
فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان
حصر ادعائي لا تحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق فكمال الفسق

بشعر بالتساوي بين
القولين بل بأولية قول
البعض بقربة السؤال عن
كيفية ادراج الشارع مع
ان كلام ذلك البعض في
غاية الضعف فان الاكتنائي
على قوله ما يتوقف القدرة
في تحصيله وهو كاد أن
لا يصدق على علم فان كل
علم يتوقف على قوة من
القوى العقلية والحسية
ألبنة وهي غير مقدورة
أما كونه أراد به ذلك
التفائل فقبيل ان ذلك
البعض يريد بهذا التعريف
الضروري المقابل للاستدلال
لا الضروري المتقابل

للاكتنائي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أي لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو)
لنا فقط كفتح الأحبار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعمى والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التفسيرين واحداً ولا
يكون للضروري مضيان وأيضاً لا يحصل الاكتنائي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لنا بل يتوقف على ما لا قدرة لنا في
حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتنائي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لان الاكتنائي يتوقف على البديهي (قال الشارع
فن هنا جعل الخ) أي من كون للضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارع وإن أمكن أن يكون منشأ الجملين المذكورين
الاختلاف في تعريف الضروري للرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عند عدم الاعتداد
بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله ولتبث شمرى كيف يتجمل الخ)
يعني لو كان للضروري معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره أعني يدفع لزوم لا التخيل فان التناقض يتجمل
من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارع بظهور اندفاع التناقض لا دفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارع

هو جواب محقق وما ذكره المحقق الزامي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا أتى في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شامة أو حادثة في بلدة فيها شيء لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويحبروا بوقوع ما أتى أو محل ما أتى وما بين ما أتى ولا يحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالتقاء حتى يتكرر ويحوز ويبد التكرار يحصل له اليقين بكل ما أتى قبل وقوع ما أتى وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سبب التجربة لا مجرد الالتقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما المشرقة فإشارة إلى أن الإلهام ليس شيئاً في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكلية فظهر انقضاء قوله ثم الظاهر أنه الخ . وقوله وقيد ورد في الخبر لا يقيد الا وقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الاعلام بإزالة الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (خبرها) أي بإعلامها برسالة الرسل وإزالة الكتب أو بدلالة العقل والحكمة عن السلف لا بديل على حصول اليقين بل على مجرد (٣٩٣) حصول الإلهام (قوله أراد كلمة كان

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة منعداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تزيغ المستد إليه) وهو المذاب (قوله والجواب أنه ادعاه) ويجوز أن يكون المراد بالمذاب هو المذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا المتأريدية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين السيئ والحسن (قوله خيافي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله أن يحسن القبح) أي ما يصد العقل قبيحاً (قوله وبقيح الحسن) أي ما يصد العقل حسناً (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين السيئ والحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فنكون في مقام التمع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة وقد رد عليهم علاناً بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في المدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق التفرقة بما دون الشرك وبغير إتيان منه أذ التفرقة بعد التوبة للمشارك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتدوا عنه بان التفرقة بعد التوبة غير واجبة فيصح تطبيقها بالمشيئة فهو ترك الاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله نعم المشترك) أذ الشرك مغفور بالتوبة أيضاً (قوله مع أن أتليق بالمشيئة) أي تعليق التفرقة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ملصارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام . قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته . وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك مجتمع مع إرادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لأنه اسم للكل والاصح منه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والمدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لأنه يحصل به المرادات وتدفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدئاً له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فانه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الا فرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحشي مبني على التجوز العقلي فان قولهم أن المبولي العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضي ولا يستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لئلا يتقدم ويلزمه خلافه ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبني على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافي) يؤيده قول الشارح بمبني أنها لم تختل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قيل عليه ان ما ذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض محدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مستفاد من المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي لبعض الآخر فلا ينافي قوله فيما سبق ولما كان مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أي

(قوله يجب للبعضية) أي مغفرة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أي مغفرة الثابت (قوله فلا يظهر لتطبيق) أي لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويفسر قبل لافائدة في ارجاع الضمير في يخصونها الى المغفرة اذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولاً (قوله اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير الثابت) فيه أن المغفرة تتجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أي كرد تمسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) وعصموا المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا يثبت الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولا يخفى ان قوله تعالى (ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء) فهم منه أن لا يفسر ما دون الشرك ببعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة ونسبة الآية الثانية ظاهر فاذ ذكره الشارح فيجوز جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير البعثات وهو السب (قوله اذ المراد الخ) لتلبيس لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لأن الكيفية مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال

تعريف العين لا تعريف الثقباء (قوله قائم به) لاجابة الى ذكره (قوله كالمكرر) الا ولى أن يقول كاللبيس لكون وجود المركب والمرض معاً يعرف بمثل كطهون قيل لانما أن التعريف يصدق على المجموع للمركب فانه لا يقوم بذاته بل بجزئه ولا يخفى انه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم قلنا ان بالذات مالا يكون خارجاً عن الشيء والجواب عن أصل

الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على (والكيفية) الاصح وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا فلمصنف أن يقول ومبرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود المرض الخ) انما نعترض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون المرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في سبب والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأتي عن هذا المعنى فان اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتمايزهما بل المعنى أن وجود المرض في نفسه انما يحصل بحصوله في الموضوع لأن موضوعه من جهة علة فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علة أو توارد عتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علة * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر وجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقايه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لاصح أن يقال وجد في

فيه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومجلاً للنزاع ولو سلم لأيدل الأعل الترتيب العقلي والتتابع في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره) قيل عليه إن تناير الامكانين مبنى على تناير الممكنين اللذين هما الثبوتان هنا وهو اول المشقة « وانه أن البناء المذكور إنما هو في الخارج لافي الذهن فاما نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً يمكن وثبوت الحبر غير يمكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فمساءدا) والمصنف لما اكتفى بطلاق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده ما فسره الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه أن الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وهنا ليس كذلك « ولكونه يتحقق بالنحية بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من (٢١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

الأربعة من الفوق والآخ
من تحت لكن لا يتم
التأليف ويكون كالبناء
الناقص ويبقى على هيئة
الخطوط فلهذا اشترط
التمامية وان كان راجعاً
الى اللفظ واللغة وهو
ظاهر من عبارة الشارح
والا لم يكن للسدد فائدة
لكن قوله هل يكفي فيه
التركيب من جزئين أم لا
يأباه نوع اباء في الظاهر
ولما أراد أنه هل هو المركب
من جزئين أم لا فاندفع
ما قيل ان كلام الشارح
صرح في أن النزاع منقوض
وقول الشارح احتج

والكيرة الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشقة يعني عن حمل الكبار على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشقة اذ لا دليل عليه حيث ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان يحبوا كبار ماتهمون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشقة بلا دليل « وفيه أن مقفرة ملعدا الكيرة غير متينة بالاجماع بل بغيره لمن يشاء كما مر في قول المصنف ويشتر مادون ذلك من الصفات والكبار وهو مندفع بان مقفرة الصغار أي عدم العقاب عليها متعين عند المنزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هنا الاعتراض اثبات المقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير المائد الى النفس عبارة عن النفس المبهمة فيم أيضاً لوقوعه في سياق النبي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أراه والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه في سياق النبي أولاً فالآية من غير عدول عن الظاهر تبدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلائلها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون علماً في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المتبدي أنه يجب تخصيصها بالكفر جماً بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الأشخاص) قد أحيب عنه بان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو دلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بان زيادة الجزء لا يحسن حتى يقال وسئل ماذا ذكر عن أهل اللغة « ويمكن أن يدفع بأن المراد بوضع أن يقال يفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) قيل عليه ولا يستدل أن يقول انه منقول من الصفة وماخوذ من الجملة وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللنوع فيه مجال (قوله الفرض بيان جدونه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الفرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل يقول الفرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور يتنايه فالاولى مجال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لطلانه كما هو المذهب « وما يقال ان الكافي قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود « ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لا يخل بالمقصود (قال الشارح اذ لو مانتة بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الأمرين لا على التعيين

لكنه اكتفى بذلك كما لا يخفى في الفساد وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الأدلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سبقين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هنا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الأمر المتقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الجزئين الذين لا يقبلان القسمة أصلاً لكان المدعى جاصلاً مع زيادة ولم يستل بإبطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل يتأني الكرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا يتأني الكرة الحقيقية والظاهر ان هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكرة بالسطح الحقيقي بأن يرضى تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكرة والسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين وجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتمبناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين متقسماً لا إلى غير النهاية لم تكن الحردلة أصغر من

الحيل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متماهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متماهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الحيل والحردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فانه ان يوجد الافتراقات للممكنة ولو غير متماهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر

عن الكثرة ممنوع) والجواب أن للمتمزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المحتجب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن المعفو معنى أصلاً والمعفو عن صغيرة غير المحتجب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلاً لان جزء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التروك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أي على الاطلاق) من غير قيد أي نقيض الخلود (قوله لولا الخلود لم يفصل) أي لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلود (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لان لم أن العذاب مضرة خالصة (قوله أيضاً) أي كنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد هنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أي كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمتد الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع متعدي للتعدية الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الحيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) أي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعبد ويستعمل حرف الجر مع

أن يتدني من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وهو ممكن وان لم يمتد الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآقده فلا يجدي الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس المسترض في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله استغفر الله الانسان لا يتخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنك (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل مناهية من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لا يثبت الجزاء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من اجسام مختلفة

المطالع * وأما مذهب الذي لم يستوف فهو مذهب غير متدبر ومع هذا لا يضرب بطولينا وهو أثبات حدوث العالم فلها لم يشتمل بإبطاله (قال الشارح لأن الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الأولى أن يقول لأن كل جزء من أجزائه إما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً لا يكون فإن كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والابتعاد الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فصلاً ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للتديد للتدكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين واستوف قوة الأولى أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الأمر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت للتلازم من اعتقاد المتدينين للشكائين بعلم الكلام ورجح مذهب المتكلمين ورغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينضم كما فعل الإمام الرازي شكر الله سبحانه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالتع والاعتراض عليه كما فعل الإمام القرطبي في التهاوت (قال الشارح أما الأولى فلا لأنه إنما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول إنما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والانسب

ماذا ذكر بعض المحققين أن الخطوط والسطوح موجودة في حشو الأجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن التهايات أمر عديم وهي محض ولو سلم وجودها لا ينصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم في أمر ذي وضع الألح غير منقسم منه وما يقال أنه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لا ببعض الأجزاء ولا بجميع الأجزاء بالسرير قائم غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الاسم التعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل التعدي فإنه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لأن الفعل التعدي قوي في العمل لا يحتاج إلى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان التعدي إلى مفعول ثان (قوله حكنا حقه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن السوفسطائيين شيئاً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لأنه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً بخصر التقسيم) أي ويلزم أن لا يخصص التقسيم أن لم يندرج يقين السوفسطائي في التصور ويمنع عدم الاذعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لا في القلب (قوله أمر فعلي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الإيمان ومال إلى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الإيمان مع القطع بأنه لا بد في الإيمان من الاذعان والقبول (قوله في باب الإيمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الإيمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الإيمان وإن كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا إلى السوم كما ذهب إليه صاحب المواقف (قوله إشارة إلى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله ككفر شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والوجود للصم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بینه بما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

(م - ٤١ - حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا ينفق أن التبدل أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا إلى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متاهي الأجزاء في نفس الأمر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وإنما المعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا إلا في انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام إنما يكون لو قسم من النصف والربيط فلا ينتهي جزء من الأجزاء إلى ما لا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن أثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وإن كان مبكراً من الهول والصوره بأن يقال الأجسام لا تخلو عن الحركة والموت يكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلن كان هذا الدليل تماماً يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهول والصوره وإن لم يتم فلا يفيد أثبات الجزء وأن أثبات العدم مشترك للحكماء وإن كانت الأجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن التفاعل عندهم فاعل بالإيجاب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يستتر عنه الا واحد وان لم يكن واحدا من جميع الوجوه فيصدق عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استندت اذات
المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تضدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد
المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضا يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها
وهو بين البطلان * والثاني أيضا باطل لانه يلزم أن يكون صوراً أو مركباً من الهولي والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء
التي لا تجزأ * وأما الهولي فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهولي هولي أخرى لأن كل حادث
مسبق جادة واذا كانت الهولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي الاطلاق أو بالنوع كافي التام. فأميات الهولي
والصورة يؤدي الى قديم العالم وأما الاجزاء يؤدي الى الخدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل
واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فيتايقه الاستمرار الاول) وأيضا انما يكون القدم الاجساد على تقدير زكها من الهولي
والصورة بالقدم الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حيث يكون إعادة تلك الصورة المدونة وهو محال مطلقاً

الحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعترض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي
لا الحكمي) ولإيمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن
الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والنفقة) عطف تفسيري للذهول
(قوله تلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحتال عدم التصديق) والمتاقي للإيمان
هو عدم التصديق لا الذهول والنفقة عنه (قوله فليس كذلك) أي كحال الذهول (قوله ولا ينبغي
أن الاقرار بهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان)
حتى يجرون عليه الاحكام (قوله فلا تقل) أي لفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله
والا لكان الخطاب) أي ولو كان لفظ الايمان منقولا الى معنى آخر مع أنه لم يبين في الشرع
(قوله خطابا بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة
من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير ما يعرفونه من لفهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهم ولما صح استعماله
من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان القنوي) أي التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات
الشرعية) أي من الالفاظ التي نقلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء
من عند الله (قوله في المعنى القنوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة)
أي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتل الخ) فيه أن الشارح لم يقل
أن النصوص حجة بل قال معاضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء
الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أي عند أهل اللغة (قوله ولا

ولا يحسن أن يقال محال
عندهم كما قال البعض فني
أما الجزء فحجة عن
الظلمتين المذكورتين (قوله)
أدلة دوائها المذكورة في
الكتب الحكمية الخ)
أجيب بأن مراد الشارح
أن دوام الحركة مبني على
أثبت الحكم المتصل وهو
لا يتصور على تقدير
الترك من الاجزاء التي
لا تجزأ وامتناع الحرق
والالتصام مبني على ثبوت
الحكم المتصل أيضاً وقال
بعضهم أصول الهندسة
مخريف أو سهو وقع موقع
أصول الفلسفة وسبب

التعريف أنه لا يجوز عطفه حيث أنه على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على أثبات الهولي انتهى ولا ينبغي (بحقني)
أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا يعني أنه لا يمكن نقله بدون الحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون الحل
قال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله وأما لأنها عرض) قيل عليه القول
بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحوادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فيجوز قولنا
الحادث إما عين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحوادث غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات يعني أنها ليست
من الذات * ونقل عن الحشي وإما طرحها يقيد لا يقوم بذاته لان المراد أنه يقوم بالغير ومعنى القيام بالتبعية في التعيين *
ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف في القائمة في ذكره * قيل هي الإشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن
الانطباق حيث أن يكون بعد التخييلات (قال الشارح والظاهر أن ما عدا الكوان لا يمرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام
المرتبكة * ونجدها مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحسن فهو لا يفتد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالى بالنصاف الجوهرية بل الأظهر على قاعدة التكميل
أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والكس والمرض فليس عروض ما ذكر في الحقيقة
إلا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأي الشارح) كلمة لعل غير مناسبة هنا لأن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه
لا قوله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحتسب أنه من عنده (قوله
يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل إلى الإيجاب كما تقول الفلاسفة أن كون الواجب موجبا
ليس كإيجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل
لكن المشيئة لازمة فلنأمل (قوله أي مستمر) أعني فسر به فلا يكون الكلام لقوا لأن المراد من المستند المذكور القديم
المستند لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله والأأي وان لم يكن القديم واجبا لزم استناده إليه الخ لكن الأولى في التفسير أن يقول
أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز القدم ومناقاة القدم المدم فمضى هذا (٣١٩) لوجه لا يراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بالشروط
المتعاقبة لا يكون الاحادنا
هو محل المستند على المطلق
وخلف القديم على المستمر
للاحتراز عن القبول بل
لأن المقصود اثبات عدم
جواز القدم لاثبات القدم
خروج عن السياق بدون
الضرورة ووقوع في
موارد الاشكال بلا سبب
(قوله فلا يلزم قدمه) أي
استمراره أو لمراد فلا يلزم
قدمه وإذا لم يلزم قدمه لم
يلزم استمراره وإن جاز
استمرار بعض الاشياء
كالنفوس الناطقة عند
الحكيم فلا يضرنا لأن معنى

يجزى أنه الخ) أي دليل الكرامة على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص
المتقدمة) لدلائلها على أن فعل القلب هو المعتبر في الإيمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي
لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على
التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو
أنه يدل على أن الإقرار باللسان من غير اعتبار دلالة بالوضع على التصديق القلبي لا يبعد في الشرع
واللغة إيمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم إيمانا وتصديقا في الشرع واللغة من دلالة بالوضع على
التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الإيمان شرعا ولفظ تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الإقرار
بالوضع على التصديق القلبي لا يلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الإيمان
شرعا ولغة وأن لا يوجد الإيمان بدون ذلك يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بأن
توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الإقرار الدال بالوضع
على التصديق القلبي بدون ذلك الإقرار في الشرع واللغة إيمانا وتصديقا ولا يكون تصديق
القلب لازما في الإيمان على ما هو مذهب الكرامة فلا يكون ما ذكره الشارح في الجواب مبطلا
لمذهب الكرامة فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لأن قوله
لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر في الإيمان
والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الإيمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيب
بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والنقض في التنبه لا يجدي نقضا (قوله إذا

الزوم يكفي) قوله نعم برد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الأعدام إلى عدم تمتع لذاته حتى
يتمتع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث وأوجب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب
إلى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدمه إلى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لأن علة عدم المدلول
عدم علة التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرها وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن
تنهي إلى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الأزلية يجب أن تنهي إلى عدم تمتع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية
مثلا أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديم فيمكن في عدمه زوال ذلك
الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الأولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون) قبل ولأن الأعيان لا توجد في الخارج
بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان إلا بالأعراض والأمراض كلها جاذبة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة
(قوله لم يرد سؤال آت الحدوث) قل عنه نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو بخلاف قولهم الكون كوناً انتهى وفيه أنه لو كان مراده أن الكون الواحد ليس سكوتاً عندهم سواء كان مسبوقاً بكون آخر أولاً فهذا غلط لأن الأكثرين على أن السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع أن الشارح أول الكونين يكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار إلى أنهم جعلوا الشرط شرطاً للمبالغة ولا يخفى أن المراد من المسبوقية للمسبوقية بلا واسطة فلا يرد ما قيل أن كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فإنه لو خرج شيء من مكانه وعاد إليه لصديق تعريف السكون عليه مع أن ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة. ويصدق تعريف الحركة على الكون بعد الحركة فإنه يضح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وإن أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلاً ليس سكوتاً عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فإنه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا الكون الواحد على الإطلاق وأيضاً لم يترخص بطلان تعريف الحركة فقل أن إرادته السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٢٠) الذي يؤم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل فلا يلزم من هذا الخلاف بطلان

التعريف فإنه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام. وظنى أن هذا المقول مما أسند إلى الحنفي وأقرني عليه والا فكيف يرتكب ما قل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله رد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة إلى أن الأرجاع الذي اعتبره الشارح غير

اعتبر الدال دلالة لا معنى لا اعتبارها عند عدم المدلول (وهو التصديق القلبي) قوله إذا دخل في (الوضع) تبليط لقوله فبطل (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام عندهم أيضاً) أي لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوماً إذا لم اعتبر في الأحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الإذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أي يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الإيمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة. وفيه أن إثبات اللفظ بدليل عقلي بما لا يسمع بل طريق إثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن إطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز نسبة للدال بلسم المدلول (قوله كالنضبان والفرحان) أي يطلق لفظ النضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارات الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أي يخالف إطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فاتهم صرحوا بأن إطلاق المؤمن على المقر لكون إقراره دليلاً على التصديق فيكون الإيمان مجازاً في الإقرار عندهم (قوله إلا أن يدعي وضع آخر) أي وضع لفظ الإيمان للإقرار (قوله مواطاة القلب شرطاً) أي التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الزقاني والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الإيمان هو الإقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح أن العطف يقتضي للمغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه. متفوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح إذ قد عطف فيه الجزء على الكل. وتقرر الجواب أنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يحول الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجاً عن المعطوف

مرضي وغير ملتفت إليه لأن مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفاتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة إلى سبب الأرجاع وحقيقة ما ذكره والأفلا حاجة لإرادته بعد العلم بما ذكر الشارح. والاقوى في سبب الأرجاع أن يقال إن الأكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لأن الأكوان عند من يقول بجبردها غير باقية وأيضاً لا يختص الأكوان في الأربعة على تقدير صكون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الأكوان الواحدة خارجة من الأربعة وهذه القرائن ترجح جانب الأرجاع وإن كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم. ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لا يجمعان الأجزاء ولا يبعض الأجزاء وفيه أنه وإن انتقل إلى آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع مثلاً فلو اشترا كهما في كل من الجزئين إلا أنه أكتفى بجزء واحد لكون المراد واضحاً عنه من يكفيه الرمز والإشارة فقط ما قيل أن الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذات والمباهايات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتماثلين كالزوج والزوج
مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تحديد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتعدد الاكوان سوله كان القائل
به قائلاً بتعدد جميع الاعراض كالاشارة أولاً ولم يعترض عليه بأنه لا يصح على القول ببقائها فانه لا معنى للاعراض على قول
الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول
بكونهما عبارة عن مجموع الوجودين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم هو قابل للحركة) سواء كانت
آنية أو وضعية فلا يرد النقص بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبدهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجعلها بينها
في كلام الشارح وهو أن الدليلين الآخرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة
وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلغ الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن الجرد الخ) لا يخفى
أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من الجرد (٣٢١) الجرد الغير المتغير كالعقول والنفس

فلا ينبغي الهوى والصورة
والبعد الجرد لان كلا
منها منحيز على تقدير
وجوده وغير مشترك مع
الباري في التجرد بمعنى
عدم الانتفاء الى المادة
فهو معنى آخر غير مراد
هنا لان الجزء الذي
لا يجزأ مجرد بهذا المعنى
ولا ينبغي المتكلمون وجوده
قالوا لى أن لا يورد الحشى
هذا الدليل في هذا المقام
بل في القول التالي لهذا
القول (قال الشارح وأنه
يتبع الخ) هذا عطف على
المحصر وانما خصه
لان مثل الهوى على

عليه (قوله فتأويل جملة خارجاً) أي جميل الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الكل وهو
الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم
فكانه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى بظاهر اقتضاء العطف المتغيرة
بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان
الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون
دوام التصديق تصديقاً آخر فلا يلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) بمعنى الزيادة
قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد
وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله قرضا كان أو قفلاً) فعلا كان أو تركاً (قوله كما
هو مذهب الحائسين) قال في الحاشية الجواب أن ما أبو علي الحائقي وابنه أبو هاشم فهو من
قبيل التغليب كسرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان
انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله بما يقع
جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو
انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والنوافل
بما جعله المؤمن جزءاً لا بما جعله الشارع جزءاً فان انتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من
غير أن يشرع) أي ليس بما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير نبوته أيضاً لا يضرب بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى
حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العدة في نفي
المجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الأدلة العقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة فيها كذلك) اراد هذا الكلام بما لا يحتاج اليه في هذا المقام
لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفي في المطلوب وان سلم أن لا دليل على النفي من الأدلة العقلية لكن الفرض اظهار الاجابة
بجواب الاقوال وان كان محلاً للبندين وإتمامهم في التحير مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفاً وحله على معنى يتعجب منه
الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم أن ما لا دليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والانتقم
بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية البيه الاقوال حتى نحتمل أن يكون محض تها
جبال شاهقة لا تراها ونشك باحتمال المجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم نفي هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

والالتفات اليها والاعتماد عليها وحجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا لاقتضار وجودها وبكثير كما هو دأب أهل الجدل الفاعل للاختلال في المسأل وتكدر البال وسوء الاحوال والمغنى بكف ذهل عن قوله يجب وقوله فيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركها والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حيث لا يلزم من أزلية الجسم حيث أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولية لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذكور على تقدير تمامه انتهى أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولية ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية (٣٣٢) ان المسألة لم تخل عن وجود ما في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكل

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل القرائن (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كبد الحيار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجناعا) فانه تكليف بنفس المعرفة (قوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وانعائه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختبار مكفنا بحصول الايمان بالاختيار ولا يكون مؤثما مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بحصول الايمان تكليف يحصل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بقتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت مباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فبرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله تتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ باباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

الطبيعي موجود في الخارج * ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجه فيه فرد من أفرادها لكنه يخالف لما اعتبره الشارح والمغنى أيضا وحيث لا يتأتى ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفه لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مرارا (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نفى اجمالي بما يعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل

تحت الوجود لا يكون غير تمام أصلا ولا يخفى أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم انصاف كل فرد (التصديق) بالتمام انصاف المطلق بالتمام لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التام أصلا سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بنهاية الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول تأمل هذا الشارح هذا الجواب لانه يعلم بما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعا أولا * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جنسها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعا كذلك بل يجب أن يكون خارجا عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلا فضلا عن كونه ضروريا وهذا اذا كان المراد من مسبوقية للمسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من مسبوقية المسبوقية بالذات فلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جلة الحوادث ولكن لاننا انتطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديما سواء بالذات أو

بالزمان ونصدق عليه في كل أن أو في كل ساعة أو في كل سنة مثلاً نتي من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فانه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله أن الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز ونصف هذا السؤال آخره عن الكل والافترقة متقدمة على الثالث (قوله أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قبل قيد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلم مخلو به حقيقة وقراعه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضنا وفرضاً وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله * وبيان كل من القيدتين خطأ فإن المراد من المتوهم أنه أمر معدوم ليس بوجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقين أيضاً فإن الحيز أهم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٢٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متخيلاً ونخصيص الجسم بالذكر في الجواب يكون السؤال مختصاً بالجسم فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متخيلاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من المحدث وإن كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام إشارة إلى أن الاصح هو أن علاقة الاحتياج إلى المؤثر هو الامكان لا الحدوث وأعدم الاستقلال (قال الشارح) أي الذات الواجب الوجود) إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المتجسم

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استغنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحذف الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الايتاء (قوله وليسلام كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أهم من المسلم (قوله لا بعض النجاة) والعلماء أهم من النجاة (قوله والايمان يقبل من طلبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولاً فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما ينافر ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما ينافر ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أهم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم محبة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر وانصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فيبينها تباين ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا آمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي انكم أسلمتم وانكم

جميع الصفات الكمالية إشارة إلى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود منها (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فإن واجب الوجود عند الإطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقبل احتراز عن المعلوم عن علته التامة أي الواجب بالتفسير (قوله ان قلت الصفة الخ) إشارة إلى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للمنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يقيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني إشارة إلى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المبين وقوله لكن برد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فتوجه للمنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه قلت هذا مما لا يساعد كلام الشارح أصلاً فانه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم إلى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

العالم عند الفلاسفة وأن الحدوث الثاني ثابت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الثاني لنا احتاج الى الاستدلال والتكففات والتصفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحل الحدث على الحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حل الحدث على المعنى المتأثر الموجود وحل قوله بالذات تارة على معنى الحقيقة وتارة على معنى بلا واسطة وقال مراد الخشي حل الحدث على الحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا أنه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى مجموع قوله الحدث بالذات القديم بالذات فمضى قول المصنف والحدث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى الحدث بالذات المنشي الموجد للعالم بالحدوث الثاني هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيان (قال الشارح مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم تخذوران * أحدهما ان يكون محدثا لنفسه أيضا * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وغنى كونه منها * والفاصل (٣٢٤) الخشي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والشي لا يبدل على نفسه فلا

يكون محدثا ومبدولا اذ لا يكون حادثا من العالم فيلزم التناقض وهو كونه محدثا وعدم كونه محدثا وما ذكرناه ظاهر وأخصر (قال الشارح) وفريق من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقرر ان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وحيث لا ينفذ عنه شيء يحتاج الي العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا مضمه بل لابد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود

سادقون في قولكم أسلفنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم نسلخوا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الانحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تاسيسهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشيء) أي ليس ما قد يقال الخ بشيء (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكرنا من اشتراط مواطاة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المناجح بنى عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شيء) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول البعد أنا مؤمن أن شاء الله وبشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أي ترجع جانب الوقوع) والحق

وراجب الوجود لا يكون الا قديما ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان) كل أن أوفى كل ساعة أوفى كل سنة من تلك النير المتناهية فرد من كل ما هو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الحسام والأعراض حتى كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير انذ كورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فقط ما ذكره الشارح وما ذكره الخالي وسائر المحققين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضا لا بنفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الخالي فأمل وأنصف ولا تجادل مع من سمي في اعتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل اللتان * نعم يرد ما ذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه مروض للملية والمعلولة من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهيات للممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لأن
 للماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ نفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود
 لتنى جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطالان لأنه لا معنى
 لأن يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو
 إشارة الى أحد أدلة بطلان
 التسلسل فيرد عليه ما ذكر
 بحسب الظاهر وإن أمكن
 دفعه بأن مراده بقوله من
 غير افتقار من غير استلزام
 كما يفهم من قوله فتكون
 واجباً فتقطع السلسلة أو
 بأن المراد من الافتقار
 افتقار المستدل لا افتقار
 الدليل يعني من غير احتياج
 المستدل الى بطلان
 التسلسل ومع بقاء التسلسل
 ليس كذلك (قوله فالتمسك
 بأحد أدلة الخ) فيه أن
 التمسك بأحد أدلة بطلان
 التسلسل لا نسلم أنه يكون
 افتقاراً الى ابطاله في اثبات
 الصانع وإنما يكون كذلك
 لو لم يكن بدون ذلك وهو
 ممنوع كما ذكرنا (قوله
 نبوت الواجب يتم بمجرد
 الخ) لا يخفى أن الكلام
 في اثبات الواجب الصانع
 لتلك السلسلة فيحتاج الى
 المقدمات المذكورة وبعد
 الانضمام تقطع السلسلة

أن قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البداهة لكن لما كان وجه
 الحكمة في أفضاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وطاعة لا واجباً عقلاً لم يجب عليه تعالى
 بموجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لأنه مناف لايجاب الحكمة
 لارسال الرسل (قوله ونخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه
 وهو خلاف المقروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يرجع استقامة أحد الطريقين
 سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا
 التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا إشارة الخ (قوله من قبل موافقة الدعوى) أى
 موافقة الامر الخارج للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله
 كان قبل البينة) الى الخالق (قوله ولا أمة له هناك) فبوة آدم عليه السلام تعالى بعد
 خروجه من الجنة كما ذهب اليه الا كثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر
 في المواقف (قوله لم تكني حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه أن ارسال الرسول الى شخص
 واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس وإلى
 قوم فلا تكني حواء أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام
 فيكون آدم عليه السلام نبياً واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم
 موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر
 المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنظوم في اللفظة ووحى آدم عليه السلام ووحى متلو كما
 يفهم من قوله تعالى وقتلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام
 فهو بمعنى اللقاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لفظة والوحي بهذا المعنى
 لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحيداً مختصاً بالنبي عليه السلام
 تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أى بلا
 واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكني حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن
 نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التمين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه
 الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه قل عنه من الامور الخارقة
 للمادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أبواب البصائر (قوله ومبني
 الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أبواب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أى على
 وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعاً محمداً عليه

(م - ٤٢ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) فثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن
 أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدها
 لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على
 نفسه (قوله وما باطلان) قبل ممنوع لم لا يجوز أن تكون منهية كل منها علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ ما لم يجب

لم يوجد كما بين في الخطوات (قوله يبطل التسلسل في جانب الملل فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد على ما بعده
فالمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتيب شرط
في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره المحقق والا للاحتياج الى الترتيب الزمني * قال بعض الأفاضل ولا يحتاج الى ترتيب زمني
أيضا قانا تعتبر جميع النفوس الناطقة (٣٢٦) جلتين إحداها بدون نفس زيد مثلاً والاخرى مع زيد تم تطبيق

الاسلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله قالاتها حيث) أي حين بين
النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائع) أي شرائط الراوي للحديث
(قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الأحكام ودعوى الرسالة (قوله اذلوجاز الخ) أي لوجاز
الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدعى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عنه الأكثر
أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الأحكام لبطل دلالة المعجزة
وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تمسك اليه) فان المعجزة إنما دلت على صدق النبي عليه
السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال
(قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة
على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة)
أي لا يدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد
ولا نعلم هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكبرياء عن
الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبرياء عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل
على نفاذ صدور الكبرياء عنهم * وأجيب عنه بان جواز صدور الكبرياء عنهم يستلزم جواز ظهورها
عنهم بالضرورة العادية ونفاذ اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حيث) أي
حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في الهلكة) والقاء النفس في الهلكة حرام (قوله ورد
بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بدعي البطلان وقوله يفضي الخ صرح
به في شرح المواقيت (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة)
أي في ذلك الوقت لفظة الواقي وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض)
أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني
جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام
بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان اظهار القاء النفس في الهلكة بالتبليغ بل نقض
دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزايلة لم فلا طريق لهم ان يجمعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض
فلا نقض (قوله أي بطريق صرف النية الى غيرهم) أي المراد بالمصرف عن المطلوب هو المصروف
الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الأولى مقابلاً له فتدبر (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص)

الجلتين فان كان بازاء كل
شخص من الجملة الزائدة
شخص من الجملة الناقصة
كانت الناقصة مساوية
للزائدة هذا خلف وان لم
يكن لزم تنافي كل منهما
* وأجيب عنه بعضهم
باعتبار الشق الثاني ومنع
لزوم تنافي لجواز كون
الزائد في غير المنقوع واقفاً
في الوسط * وقد يختار
الشق الاول مطلقاً أي
سواء كانت الامور الغير
المتناهية مرتبة أو غير
مرتبة وقال لان لزم
تساوي الجلتين فان وقوع
كل جزء بازاء كل جزء
من الجلتين كما يكون
بالتساوي يمكن أن يكون
بعدم التناهي وإن سمي
بمجرد ذلك تساوي فلان لم
استحالته فيما بين التامة
والناقصة بمعنى نقصان شيء
من جانبها المتناهي فالتمويل
على الدليل السابق وان كان
مختصاً بجانب الملل (قوله
لانها مرتبة بحسب اضافتها

الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجلتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي)
خصوصية كل واحد من آحاد الجلتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما * والتطبيق بهذا الوجه يتم الموجود والمعدوم والمرتبة وغير
المرتبة والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنافي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنافي شيء منها *
والثاني أن يلاحظ آحاد الجلتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما * وقد ألتفتوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيها بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلّفوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملة فيها قد انصفت بالوجود في الجملة فيمكن تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا . وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند قصد التطبيق فلا تطابق فيها

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصرف عن المطلوب العام الجمل مقابل المصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألقاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الأمة بحسب كالم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة اقتيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد بوجه) أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستني في المستني منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بأن الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقيف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لاندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مرهم ليس بمعجزة لكونه كرامة عليه السلام ولا ارهاص لميسى عليه السلام ويؤيده علم مرهم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضربنا نسبته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالتزاع لفظي) أي التزاع في أن ماظهر من مرهم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساد) اذ كلاماً في أن ماظهر من مرهم نسبته كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان يتألف الاشباع الخ) أي بينا وبيننا مشبهة أو متصلة بما الزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة وكونها طرفين بنضنان معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فيها الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والافنى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عدم الكرامة معجزة الخ) أي جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالة على صدق دعونه وحقيقة نبوته لأنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدى (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قل عليه السلام والله الخ) بيان للاحتفاء (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التمييز وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لانيات أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يرد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقفة بني سلعة) ساعدة اسم من أساء الاسد وبه سى الرجل وينو ساعدة قوم من الانصار

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يبين لكل واحد منها مرتبة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تنامي الحركات الفلسفية والنفس الناطقة من جانب الماضي والحشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتيب لا مكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لازماً للحكام في قولهم بعدم تنامي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * فيل المقصود ما أفاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجمعة والغير المترتبة لا بحسب

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق القرصى المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويمكن فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعمال متفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المترتبة يستلزم تناميها وتنامي الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي حدوث النفوس الناطقة انفس المتنامي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تنامي الكل (قوله فان الذهن لا يتدر الخ) علة لاعتناء الوهم أي اعتبار العقل قائم بكن بزمان التطبيق

جاءوا (قال الشارح ولا يرد النقص الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فان كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقص بالمراتب (٢٢٨) الممكنة من الاعداد والمقدورات الممكنة أيضاً وإن كانت موهومة

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقص بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لا تنافي الاعداد الخ أنا لا يختار في الجواب اعتبار انقطاع الوجود لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوجود لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الأولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويها بعيني عدم الانقطاع كافي بالموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منها باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض الفاسدين لما يتعطل المراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لم (قوله أي أي أو بكرة) أي الصحابة (قوله بتشبهه هي ترك القصص) أي ترك علي رضي الله عنه قصاص الأشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهور (قوله أي الخلافة على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الإمام بالفعل (قوله وهذه الأدلة) المذكورة في التشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق والوجوب بدليل سمي أو عقلي (قوله أصلاً) أي لأعقلاً ولا سمياً (قوله فبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الإمام على الله لأعقلاً ولا سمياً (قوله والحق والتبجح العقليين) أي وبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا تتبع أنه يجب علينا سمياً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الإمام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم منه (قوله وبمعنى النسبة إلى الجاهلية) بأن يقال مئة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمي بأنه لا يجوز أن يراد بالإمام هنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالإمام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للإمام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع إنما ينال الثاني لا الأول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه * فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه إنما يلزم أن يكون ظالماً أن لو خلق الله فيه ذنباً مطلقاً للعدالة وهو غير لازم إذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مطلقاً للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ما حجة العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالماً لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تداعياً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فمدبر (قوله لا يلزم أن

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتفاق والتزيب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة إلى العلم المحيط والكلام في إحاطة الأوهام * ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقائه كلام في الين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثير إنما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عذمي غير موجود لافي الخارج ولا في نفس الأمر * ولو سلم وجودها في نفس الأمر لانسلم عدم تنافها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الأنبياء بتعلق

واحد أو تعلقات متناهية . وأمثال هذه الأباطيل لا يليق أن تكون مكتوبة في الذم حتى لا يخسر بها أوهام المبتدئين واللائي
بحالنا أيضاً أن لا نعرض لسؤاله . ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين . فنقول لا يخفى أن المراد إيراد
التقضى بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً
في الإزل لأن علمه بجميع الأشياء أزلي متعلق بجميع الجزئيات في الإزل (٣٣٩) عندنا فيرد هذا التقضى على من

يقول به لأعلى من يقول
بحدوث علمه ولأعلى من
يخصه بالكلية . ولعل
وجه التأمل هذا وليس
المراد التقضى بنفس علمه
أو بتعلقه فيجري برهان
التطبيق في تلك الأمور
الغير المتناهية بحسب علمه
تعالى . وإن لم يجز باعتبار
أوهام الناس (قوله
توضيحه أن التامهي وعدم
التامهي فرع الوجود الخ)
يعني بهذا مراد الشارح
وإن كان مردوداً بما
ذكره المحشي في القول
السابق ونحو ما عند
المتكلمين فأنهم يقولون
خلاً متناه وخلاً غير
متناه وهو أمر عديم أي
معدوم في الخارج وعدم
ولا يقولون بالوجود الذهني
والقول بأن هذا الاتصاف
وأمثاله على فرض الوجود
بمجموع قائم يقولون زمان
متناه وزمان غير متناه وعدم
أزلي وأبدى مع قطع النظر
عن الوجود وفرضه

يكون عاصياً بالفعل) فإن المعصية أهم من الظلم فليس كل عاص ظالماً على الإطلاق كذا في شرح
المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مستقلة للعدالة مع عدم
التوبة والصالح لأعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم المبدء لنفسه (قوله وقد
يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (قوله على أن صبح الأفعال
للحدوث) لا للبقاء والاستمرار (قوله قالوا بشرط العدالة الخ) هذا تأييد لا بشرط عدم التقى (قوله
هذا أعانتم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلم غيره (قوله في خصوصيات
الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن
الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترهب اللعن الخ) أي ليس الأمن للطوائف المذكورة بالأوصاف
لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من
الخير والمقصود التمهيد عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد
الفن) أجيب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد
الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته ومقاصده
وسيدكر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصيه من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه
الذنب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم بما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع
القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً فيه
غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض
إنكار الإجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله
لعدم احتلائها) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالمعصية فيه ليست ذاتية) لأن حرمة المحرم
تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعدي فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة (قوله
لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاه
ابليس بأبي عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور
الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمة
فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون
ما فيه سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة ما فيه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأ
(قال الشارح لا تفرقة في العبريات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لسلك فرد لا أن يكون
لبعض دون بعض وحيث لا يلزم أن يكون بعض المجتهدين بحكم بالخطأ وبعضهم بالإباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم السككي وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله
مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر
بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام
فإنه مسألة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن إلا بعد العلم والتبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

قلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أي إن أريد بقوله لا تفرقة في العنومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادي (قوله فلا تقرب) أي لا يطابق الدليل المدعي إذ كلامنا في الحكم الاجتهادي أي قولنا المجتهد قد بخطي براد به أن المجتهد قد بخطي في الحكم الاجتهادي والدليل إنما يثبت أن المجتهد بخطي في الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة إلى) أي إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العنومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهادياً كان أو غير اجتهادياً (قوله بل هو أول المسئلة) إذ مآل قولنا المجتهد قد بخطي إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العنومات بالنسبة إلى الحكم المطلق (قوله لا تفضل العامة) والوجهان الأخيران في بيان تفضيل العامة •

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم وصلى الله

على سيدنا محمد النبي

الامي وعلى آله

وسلم

بمحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل

نظام بمقد أن اعني بتصحيحها ونقيحها جمع من أفاضل العلماء

الاعلام • فصارَت هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن

وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله تعالى

فرج الله زكي الكردى • بمطبع

• مطبعة كردستان المليية •

بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هـ

على صاحبها أفضل

الصلاة وأزكى

التحية

قل هو الله أحد) يعني

يتوهم من ظاهره أيضاً

الاستدراك ويمكن دفعه

بأن يقال المراد من

الوحدة الوحدة في صفة

وجوب الوجود لا في

الذات وان أمكن دفعه

بجمله بدلاً من الله تعالى

أو خيراً عن هو لاعتن

الله فلا يرد أن هذا التوهم

لا يثبت على بعض التقادير

ودفعه أيضاً لا يثبت على

ما اشتهر من أن المراد

من الأحد الوحدة في

الذات • هذا آخر ما كتبه

العلامة محمد الشريف رحمه

الله تعالى • والله الحمد

والمنة وصلى الله على سيدنا

محمد النبي الامي وعلى آله

وسلم آمين